NUOVA SERIE ANNO I. - 1923 FASCICOLO II.

"DIDASKALEION,,

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORI: **Sisto Colombo**
Paolo Barale

• • •

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina, 1
TORINO (6)

AMMINISTRAZIONE
S.E.I. - *Corso Regina Margh., 174*
TORINO (9)

• • •

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 174

CATANIA - MILANO - PARMA

SOMMARIO

Pistorum praecipuus . . . . . GIUSEPPE RÉVAY.
La critica della mitologia pagana negli Apologeti greci del II secolo. . . MARIA CARENA.
La donna in Tertulliano . . . . . G. CORTELLEZZI.

Recensioni:

EINAR LÖFSTEDT. *Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum S. C.*
— *Zur Sprache Tertullians S. C.*
— *Arnobiana S. C.*
J. P. WALTZING. *Le Codex Fuldensis de Tertullien S. C.*
— *Tertullien Apologétique S. C.*
— — — —
— — — —
Bollettini S. C.
a) *Critica neotestamentaria.*
b) *Letteratura latina.*
c) *Letteratura greca.*

PROPRIETÀ LETTERARIA

PISTORUM PRAECIPUUS.

Un passo difficile nell'*Octavius* di M. Minucio Felice.

Nell'*Octavius* di Minucio Felice, Cecilio terminata la sua lunga requisitoria contro i cristiani, fiero della propria eloquenza e sicuro della vittoria, si volge agl'interlocutori con queste parole: (*Oct.* c. 14, 1)

1. ecquid ad haec, ait, audet Octavius
2. homo Plautinae prosapiae
3. ut pistorum praecipuus, ita postremus philosophorum?

[ecquid, *Ursinus in ed. Arnobii Romae 1583;* et qui *cod. P.* (*Parisinus* 1661, saec. IX)]

Si scorge subito che il breve passo sopra citato è diretto in forma di invettiva contro Ottavio. Nella prima parte egli designa Ottavio con una apposizione qualificativa — *homo Plautinae prosapiae* — la quale tende a determinare la di lui particolare appartenenza a un dato ceto di persone. La seconda parte del passo è un chiasmo di perspicua significazione, di cui i due membri formano un'antitesi manifesta: Ottavio è il più eminente fra certi uomini, ma è l'ultimo come filosofo. L'antitesi chiastica è una caratteristica così spiccata dello stile Minuciano, (1) che anche solo in base a questo carattere non è possibile pensare a un ritocco del testo del manoscritto P: anche le clausole e l'alliterazione confermano la sicurezza della tradizione manoscritta. Ci studieremo pertanto unicamente di ricercare la migliore interpretazione di questo passo, che ha dato luogo a opinioni diverse e a molte incertezze. Quanto chiara appare la struttura dell'antitesi, altrettanto è oscura la significazione della voce *pistorum*. Parimente è difficile stabilire il senso della espressione *Plautinae prosapiae*. Sebbene a prima vista le

(1) O. Faider, *Le Chiasme;* negli *Studia Minuciana* di J. Waltzing, Louvain, 1906, pag. 88.

due frasi possano sembrare facilmente intelligibili — *Plautina prosapia* = la stirpe di Plauto; *pistor* = fornaio — nondimeno è incontestabile che così interpretate, esse possono solo per via di molte stiracchiature connettersi con il contesto del discorso, con l'umore di Cecilio e col nesso logico dei concetti dell'intero dialogo. Dobbiamo pertanto ricercare partitamente il più sicuro significato di: 1° *homo Plautinae prosapiae;* 2° *pistorum praecipuus.*

1° « Homo Plautinae prosapiae. »

Spiegando questa espressione, già Rigalzio pensava (ediz. di Parigi 1643) a Plauto, manifestamente sotto l'influenza della parola seguente *pistor,* perchè secondo la tradizione tenacissima tramandataci da Varrone (presso Gellio *N. A.* 3. 3. 14) Plauto era stato garzone di mugnaio. (1) Quindi *homo Plautinae prosapiae* significherebbe: un uomo sul genere di Plauto, cioè garzone mugnaio, o paragonabile ai garzoni mugnai. Cecilio nominerebbe così Ottavio, cristiano, perchè i cristiani, almeno nei primi tempi, come i garzoni dei fornai, dei mugnai e d'altri simili mestieri, provenivano dal ceto più basso, dalla marmaglia. Tale era anche Ottavio, in quanto cristiano, sebbene quanto alla sua condizione sociale – era avvocato – non potesse venire confuso con quelle categorie di persone: ma nel calore dell'invettiva, l'avversario lo accomunerebbe con quelli, perchè appartenente alla medesima fede degli operai e schiavi cristiani, della più bassa plebe. Questa interpretazione antiquata e molto primitiva, s'infiltrò profondamente anche nella filologia moderna; fra i recenti eruditi il Dombart (2) l'ha divulgata maggiormente, senza però che essa possa riuscire a imporsi a una più indipendente critica del testo Minuciano.

Quanto più sembra semplice e ovvio questo modo di interpretare, tanto meno apparisce tollerabile a chi osservi le cose attentamente. Il suo appoggio è la parola *pistor* in quanto sarebbe sinonima di *cristiano;* onde nella espressione: « uomo appartenente alla fede dei garzoni mugnai *(Plautinae prosapiae),* che è bensì il più

(1) Contro la tradizione Varroniana vedi Fr. Leo, *Plautinische Forschungen,* p. 67, e A. Cima, *Intorno alla vita e al nome di Plauto* (Rivista di storia antica, N. S. VII, 1903, pag. 429).

(2) *Kritische Beiträge zu Min. Felix.* Jahrbücher für Klass. Philol. 99 (1869) pp. 417-422. — Idem: *Octavius,* traduzione. Erlangen 1881, pag. 34, 4.

eminente fra i mugnai... » in luogo di *mugnai* si avrebbe da intendere *cristiani,* stabilendo le due equazioni: *homo Plautinae prosapiae = pistor = christianus.* Lasciando da parte il fatto che simile tautologia insignificante non si può in alcun modo adattare al sermo concinnus di Minucio, dobbiamo constatare che non vi è neppure un solo documento da cui risulti che il mestiere dei fornai sia mai stato chiamato *Plautina prosapia,* o che in qualche modo fosse posto in relazione logica con Plauto. Neppure abbiamo nell'antichità il minimo cenno nel senso che il mestiere di fornaio fosse riguardato come il più spregevole, e che solo persone d'infimo ceto lo esercitassero. Inoltre non abbiamo nessuna prova nè testimonianza per dimostrare che i cristiani siano mai stati posti sotto qualunque titolo in relazione con i fornai per denotarli come plebaglia. Anzi un simile fatto al principio del terzo secolo, quando Minucio scriveva, sarebbe stato un anacronismo sorprendente, perchè in quest'epoca il cristianesimo accoglieva i suoi proseliti da tutte le classi sociali e persino dalla famiglia imperiale. Ecco infatti che Minucio Felice e Ottavio ci son presentati come giurisperiti: tale è pure Cecilio, il quale al termine del dialogo finisce per aderire alla fede cristiana. Di tali persone non si potrebbe dire che provengano dalla più bassa plebe. Tanto meno si comprenderebbe un tale apprezzamento sul labbro di Cecilio, il quale, pur nel calore della disputa, chiama l'avversario cristiano con l'epiteto di *noster* (4. 3) e di *meus* (40. 1), e terminata la sua arringa pagana, con volto raggiante, quasi sicuro di vittoria, lo invita alla disputa, senz'aria di volerlo brutalmente offendere; sì perchè tale non appare essere l'intento suo, sì anche perchè il profluvio del suo dire ampio e veemente ha mitigato le sue passioni tumultuanti:..... *renidens, nam indignationis eius tumorem effusae orationis impetus relaxaverat.*

Inoltre, secondo Minucio, le caratteristiche morali dell'interlocutore Cecilio sono: *alacritas, etiam in seriis hilaritas* (4. 2): ora un personaggio di tale umore non può ricorrere a modi sgarbati e brutali. Queste considerazioni bastano per se stesse a far vacillare la interpretazione consueta di *pistor* = fornaio; e se l'equazione: *schiatta di fornai* (1) = *cristianesimo* viene abbattuta e respinta, allora non può reggere nemmeno l'altra ipotesi, che i cristiani potessero essere chiamati *pistores:* per conseguenza non si comprende

(1) *Plautina prosapia.*

come Ottavio potesse dirsi *eminentissimo fra i fornai*. Solo di passaggio e a titolo di varietà accennerò qui alla opinione di Haupt (Opusc. III, 390) che Ottavio fosse veramente fornaio di mestiere. Io non posso immaginare, neppure nei tempi antichi, un fornaio capace di comporre un discorso tanto ricco di pensiero, e di stile retorico sì perfetto, come è il discorso di Ottavio nel nostro dialogo.

Invece delle interpretazioni primitive e stravaganti di Rigalzio, Dombart e alcuni altri, il Goetz [1] aveva trovato già nel 1879 la giusta via d'intendere questo passo Minuciano. Egli scarta la leggenda di Plauto=fornaio=cristiano, e cita questo luogo di San Gerolamo *(Epist. ad Pammachium): inventae sunt Plautinae familiae et scioli tantum ad detrahendum, qui in eo se doctos ostentare velint, si omnium dicta lacerent;* e un altro luogo *(Epid ad Domnionem)* dove San Gerolamo chiama un monaco *Plautinae familiae columen* perchè soleva *canino dente rodere, lacerare, convellere* i libri di San Gerolamo stesso. Aggiunge Plauto Casina v. 34: *Latine Plautus cum latranti nomine* e Festo (p. 231 M): *plauti appellantur canes,* che il *latrans nomen* cioè *plautus* corrisponde a *canis* e deduce che dunque *Plautina familia* deve corrispondere a *canina familia*. Come era vezzo paragonare al cane gli uomini maligni, litigiosi, rissosi, similmente potevasi designare con *(canina facundia canina eloquentia, canina loquacitas)* un tono oratorio provocante e insolente. Tutte queste espressioni erano infatti divenute proverbiali. [2] In base a queste osservazioni il Goetz intende *homo Plautinae prosapiae* per *homo caninae familiae,* cioè: uomo rissoso, litigioso, cioè: avvocato; [3] perchè infatti Cecilio considera Ottavio come tale all'inizio del cap. 3 del Dialogo, dove questi lo rimprovera per l'adorazione della statua di Serapide. Inoltre Cecilio al c. 4, 3 (e questo sfuggì all'attenzione del Goetz) spiega le ragioni della sua tristezza dicendo: « iam dudum me Octavi nostri acriter angit et *remordet oratio*: » il che converrebbe perfettamente con una espressione come *homo Plautinae facundiae,* non però con l'altra: *homo Plautinae prosapiae;* inoltre il termine *prosapia* (albero genealogico, origine, genere, discendenza) non può essere sostituito con il termine *familia*. Si osservi tuttavia che la *canina facundia*

(1) « Homo Plautinae prosapiae » in *Rheinisches Museum,* 34, 497.

(2) Vedi A. Otto, *Sprichwörter,* 69.

(3) Egli avrebbe potuto menzionare l'VIII framm. di Petronio (Buecheler-Heraeus: *Petronii saturae* ed. 5ª Berolini 1912, p. 115): Cerberus forensis era causidicus.

non può in alcun modo essere attribuita ad un personaggio altrove qualificato nel nostro Dialogo come « vir eximius et sanctus » (c. 1, 3) e che non poteva chiamarsi uomo rissoso e tanto meno oratore impertinente, piccante, oltraggiante, quegli la cui orazione viene qualificata da Minucio (c. 1, 5) come *disputatio gravissima,* e di cui si dice altrove (c. 40, 3): *habet dei munus eximium, a quo inspiratus oravit,* e che terminato il discorso vien chiamato dall'avversario Cecilio con l'epiteto di *meus* e cordialmente così salutato. L'interpretazione di Goetz, che *homo Plautinae prosapiae* significhi *avvocato,* fu accettata dai più recenti critici, come Waltzing, (1) Norden, (2) Schanz. (3) Quest'ultimo fa un passo avanti, e considerando la parola *Octavius* del c. 14. 1, come interpolata, riferisce tutto il luogo a Frontone, come a colui che per la sua maniera arcaizzante fu seguace di Plauto, cioè *homo Plautinae prosapiae.* Questa ipotesi e l'arbitrario ritocco del testo sul quale essa deve fondarsi fu rifiutata da Weyman, Boenig e da altri, segnatamente dal Norden che la ritiene puerilmente infondata. (4)

Ma anche l'ipotesi del Goetz, condivisa da Norden e dagli altri sopra citati interpreti non regge, qualora si osservi che Minucio e Cecilio erano essi stessi avvocati: onde non avrebbe alcun significato quell'espressione sulle loro labbra all'indirizzo di un loro collega, al quale verrebbero in sostanza ad attribuire l'epiteto di... avvocato, mentre dal contesto apparisce chiaro che quella frase in bocca di Cecilio doveva far colpo come cosa nuova e inaudita, tale insomma da esprimere causticamente uno speciale carattere dell'interlocutore Ottavio, e tale anche da far comprendere l'uso della parola *renidens* che precede, e della frase: *parce in eum plaudere* che vien dopo, frasi che fanno supporre una uscita scherzevole e ironica di Cecilio. Del resto, dopo gli argomenti che

(1) *Octavius de M. Min. Felix,* 1909. Editio minor, p. 89; M. M. Felicis Octavius ed. maior (1903) p. 35.

(2) De Minuci Feliciis aetate et genere dicendi. Greifswald 1897, p. 6-7: *hominem plautinae prosapiae proverbio tritissimo intelligendum esse causidicum iam veteres interpretes... statuerunt... Nimirum propter plautos canes et propter Plauti poetae, ut est in Casinae prologo, latrans nomen, causidicos quoque in foro latrantes Plautinae prosapiae homines per cavillationem vulgo appellant.* C'è qualche esagerazione; la frase *homo etc.* non si può dire *proverbium tritissimum,* in quanto esso non ricorre altrove.

(3) Die Abfassungszeit der *Octavius* des M. Min. Fel. *Rheinisches Museum* 50 (1895) p. 144 sg.

(4) Ci spiace soltanto che Norden difenda l'interpretazione *pistor* = fornaio = cristiano, seguendo gli argomenti soliti e infondati.

Antonio Elter (1) ha prodotto con felice spiritosità contro l'ipotesi di Goetz-Norden, la possiamo una volta per sempre respingere. L'Elter allontanandosi dalla interpretazione tradizionale trovò una spiegazione nuova: sulla base di Plaut. Casina v. 34 e di Festo (p. 231) già sopra citato, è manifesto che *Plautina prosapia,* equivale a *canina prosapia,* cioè stirpe di cani; e con ciò volle Cecilio motteggiare l'avversario quale seguace di prosapia canina ossia della Scuola Cinica: ἀνὴρ κυνικός, filosofo cinico. Di fatto i Cinici si denominarono « cani » da loro stessi e da altri. Il fatto che Cecilio designi come cinico un cristiano non è strano, quando si consideri che i Cristiani come i Cinici si ritiravano dalla vita politica e sociale, e se si pone mente a non pochi precetti dell'etica cinico-stoica (διατριβή) i quali nelle apparenze concordavano con i precetti cristiani. Secondo Elter adunque il passo si deve intendere nel senso che Cecilio reputava il suo avversario cristiano come seguace dei Cinici e giudicava il cristianesimo come derivazione della Scuola Cinico-Stoica.

Certo Elter batte una via buona; da parte mia, io accetto la spiegazione di *homo Plautinae prosapiae* come equivalente di filosofo cinico; ma mi pare essa dovrebbe essere in parte modificata e integrata.

Prima di tutto dobbiamo osservare che qui si tratta di una conversazione fra uomini filosoficamente colti; Cecilio era persuaso che Ottavio fosse persona colta e vero filosofo, come lo attesta l'autore stesso c. 39. 1: ..... *et quod malevolos isdem illis quibus armantur philosophorum telis retudisset etc.* Non dobbiamo dimenticare che le espressioni: *pistorum praecipuus — postremus philosophorum* non sono altro che una specificazione autentica di quanto è designato nella frase: *homo Plautinae prosapiae.* Dunque Ottavio, secondo Cecilio, è l'ultimo tra i filosofi, ma distinto fra quelli che appartengono alla plautina prosapia. Perchè nominerebbe Cecilio *postremus philosophorum* il suo avversario, se questo fosse veramente per lui un proselito dell'etica cinico-stoica, quando questa filosofia, specialmente nella sua forma popolare contava tanti celebri filosofi tra i suoi seguaci? e perchè lo chiama *postremus,* mentre egli sa benissimo che quegli è tanto versato nella filosofia quanto lui medesimo? C'è soltanto una spiegazione possibile, ed è questa: Ottavio è membro di una setta (cristiana) nella quale

(1) *Prolegomena zu Minucius Felix.* Univ. Progr. Bonn, Georgi, 1909.

(secondo che pensa Cecilio) è in voga soltanto qualche pseudo-filosofia; naturalmente egli, uomo filosoficamente colto, s'elevò facilmente fino a farsi *praecipuus* sopra di questa *canina prosapia:* la quale è nient'altro che il cristianesimo. Io non ammetto quindi che Cecilio designasse Ottavio come vero e proprio proselito della Scuola Cinica [1] – egli conosce troppo bene questa filosofia per confonderla col cristianesimo: – invece, io ritengo che Cecilio, sicuro della vittoria e in vena di stuzzicare l'avversario, afferma scherzosamente che questi è « seguace di qualche filosofia eccentrica, come i Cinici. » E ch'egli qui voglia motteggiare Ottavio come proselito di qualche scuola filosofica, apparisce già dal precedente cap. 13, nel quale egli ha parlato delle diverse Scuole. Si confrontino, a sostegno di questa mia spiegazione i passi seguenti: 38, 5 ..... *philosophorum supercilia contemnimus* (dunque Cecilio non vuole essere annoverato in alcuna scuola filosofica); c. 38, 6; *nos non habitu sapientiam sed mente praeferimus, non eloquimur magna, sed vivimus,* esprimendo con ciò il suo disprezzo verso l'esteriore trascurato di cui facevano mostra i Cinici come loro σχῆμα caratteristico, e verso la presuntuosa morale cinica, i cui predicatori non facevano fede colla vita della verità di lor dottrine. È impossibile non vedere qui un ordine di idee corrispondente a quello espresso nella frase *Plautina prosapia.* Finalmente merita attenzione la dichiarazione di Cecilio c. 4, 4: *si placet, ut istius sectae homo, cum eo disputem. Secta* è anche qui, come regolarmente, il nome di qualche Scuola filosofica: questa volta indica la religione pagana compresa ed interpretata filosoficamente. [2] Dunque Cecilio designa se stesso *istius sectae homo,* così come in senso contrario designa il suo interlocutore cristiano come *Plautinae prosapiae* (cioè: *sectae*) *homo.*

Ancora una osservazione: poichè sulla base di Festo, la voce *plautus* come sinonimo di *canis* è data come nome comune e poichè *plautina* come equivalente di *canina* è una forma di aggettivo derivato, credo si debba scrivere *plautina* con iniziale minuscola: così che anche per la forma esteriore la frase non sia messa più in alcuna forzata relazione con il poeta Plauto, ma s'intenda unicamente

(1) Così ho scritto già nel 1910 nella Rivista ungherese *Egyetemes logiai Korzlony,* p. 303. Dopo di me C. Synnerberg: *Die neusten Beiträge zur Minucius-Litteratur.* Finska vetenskaps-societetens Forkandlingar, 56, (1913-14) pag. 27.

(2) Vedi: WALTZING, ed. min. p. 56.

nel suo senso ovvio, conforme a quanto abbiam discorso fin qui: dal che resulta che: *homo plautinae prosapiae* significa: « quest'uomo d'una certa setta cinica. »

2. « Pistor. »

Ho notato sopra, che nel passo in questione l'antitesi artifiziosa e l'alliterazione maestrevolmente applicata, nonchè la tecnica delle clausole, rendono impossibile qualsiasi escogitabile ritocco del testo del Codice P. Invece, trattandosi di interpretare la voce pistorum, più d'un commentatore propose emendamenti. Così Stieber (1) propose di leggere *christianorum* in luogo di *pistorum;* e lo Halm, supponendo che *pistorum* derivasse dall'abbreviazione $\overline{\text{XP}}$IORUM oppure XP$\overline{\text{IS}}$TORUM chiamava quella proposta da Stieber *emendatio palmaris* (ed. p. XIV). Ma le indagini di Traube (2) hanno dimostrato che una simile abbreviazione di *christianorum* non esistette mai. Parimente non si può giustificare paleograficamente l'emendamento di Gronov (1709) e di Holden (1853): *iurisconsultorum* (in luogo di *pistorum*) da un $\overline{\text{IC}}$TORUM; nè quella di Baehrens (ed. 1886 p. XXVI): *disertorum*. Secondo Elter, il copista tratto in errore dall'alliterazione, scrisse una *p* di soprappiù, onde la giusta lezione sarebbe *istorum:* emendamento invero seducente, ma inaccettabile appunto perchè suppone scomparsa della alliterazione; d'altra parte, il rapporto antitetico suppone come contrapposto del sostantivo *philosophorum* un altro sostantivo, e questo è appunto nella voce *pistorum*. Invece lo Schöne suppone la P. abbreviata e da un supposto P.ISTORUM cava fuori l'ipotesi: *patronus istorum;* (3) emendamento che sembra influenzato da quello adottato da Elter, ma che peggiora le cose con l'inserzione di *patronus* contro alle esigenze della simmetria antitetica, riducendo l'antitesi chiastica a cinque membri invece di quattro (3:2 invece di 2:2) e distruggendo così l'uniformità e la *concinnitas* Minuciana, la quale di solito viene serbata con grandissima cura e artifizio. Gli altri editori e critici ritengono in generale la lezione manoscritta e si accontentano della spiegazione *pistor*=fornaio, di cui già ho dimostrato l'insostenibilità.

(1) *Observationes nonnullae criticae in quaedam P. Vergilii et Minucii Felicis loca.* Programm, Ansbach, 1791.
(2) Nomina sacra 159.
(3) *M. Min. Felicis Octavius.* Leipzig, 1913, p. 158-9, 183.

Una nuova interpretazione fu tentata da Einar Heikel (1) giovine erudito finlandese, del quale conosco un articolo mediante un'accurata recensione fattane da G. Lundström (2). Le conclusioni di Heikel si riducono ai punti seguenti: *pistor* (= mugnaio, fornaio) sarebbe un nomignolo applicato dai pagani ai cristiani: questa conclusione sarebbe documentata, a giudizio di Heikel, *a*) da alcuni passi di scrittori e *b*) dal cosidetto crocifisso del Palatino. Heikel cita Ammiano Marcellino (27,3): *in oppido enim Pistoriensi propehoram diei tertiam spectantibus multis asinus tribunali scenso audiebatur destinatius rugiens, et stupefactis omnibus qui aderant quique didicerant referentibus aliis nulloque coniectante ventura, postea quod portendebatur evenit. Terentius enim humili genere in urbe natus et pistor ad vicem praemii, quia peculatus reum detulerat Orfitum ex praefecto hanc eandem provinciam correctoris administraverat potestate.* In questo passo, secondo Heikel, i concetti *pistor* e *asinus* appaiono in manifesto rapporto: secondo il testo riferito da Ammiano, un *pistor* ottiene pubblico potere, e ciò è designato dall'asino: segno che nella mente del pubblico l'una idea *(pistor)* si associava all'altra *(asinus)*. Ciò sembra al Lundström non impossibile. Ma, sebbene l'asino fosse elemento importante nel mestiere di mugnaio, dobbiamo constatare che nessuna testimonianza antica ci autorizza a credere che *asinus* e *pistor* siano mai stati riuniti in connessione organica fra loro. Al contrario, dal luogo di Ammiano sopra citato si rileva soltanto che *asinus* designava un *homo humili genere natus*, indipendentemente dal mestiere da lui esercitato: mentre l'aggiunta *pistor ad vicem praemi* non è altro che una spiegazione etimologica determinata dal fatto che quest'uomo di bassa fortuna ottenne la potenza proprio in *Pistoria* (Pistoia). Inoltre Heikel adduce altri documenti del rapporto fra *pistor* e *asinus* (ὀνικὸς μύλος; ὄνος αλέτης; *mola asinaria:* l'asino girava la mola; la macina superiore si chiamava ὄνος: così in certo senso anche l'asino era *pistor*). Nelle pitture dove si rappresenta il mestiere di mugnaio e fornaio si incontra sempre l'asino. L'Heikel fece imprimere appunto sul suo fascicolo il noto rilievo di Pompei, e Lundström accenna alle pagine 40-46 della *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römer* (Leipzig, 1912) del Blümer, e come più importante pel caso nostro addita un affresco di Pompei nel quale sono

(1) Uusia huomioita alkukristilliseltä ajalta Roomassa, Särtr. ur Suomalaisen Tiedeakatemian « Esitelmät ja Pöjtekirjat. » Helsingfors 1915. 17 l.

(2) *Svensk humanistisk Tidskrift* 1, (1917) p. 21 sg.

raffigurati gli amorini che inghirlandano un asino. Questo però non significherebbe necessariamente l'asino come simbolo del mugnaio e fornaio: l'inghirlandamento dell'asino è quivi soltanto una cerimonia festiva, per tributare nella festa del pane le dovute grazie a questo animale, che ha tanta parte nella produzione di quello. Del resto, se veramente l'asino fosse stato ritenuto come simbolo di questi mestieri, dovremmo averne numerosi documenti: invece non ne abbiamo alcuna prova positiva.

Ciò nondimeno Heikel prosegue a costruire sopra questa incerta base. Egli ricorda la supposizione dei pagani che i cristiani adorassero un asino, e cita in proposito *Octavius,* c. 9. 3: *audio eos turpissimae pecudis caput asini consecratum venerari:* dal che conseguirebbe che agli occhi dei pagani i cristiani avessero il medesimo simbolo che i mugnai ed i fornai, cioè l'asino. Era dunque naturale, dice Heikel, che i cristiani ricevessero il nomignolo di *pistor,* in cui, aggiunge egli cautamente, sarebbesi celata anche un'allusione alla denominazione che i cristiani davano a se stessi di πιστός, *fidelis.*

Ma Heikel doveva citare anche Tertulliano *ad nat.* I. 11: *somniastis caput asininum esse deum nostrum,* ed allora si vedrebbe chiaro che nè Minucio nè Tertulliano parlano di asino, ma solo di « testa d'asino. » Ammesso dunque che l'asino fosse simbolo dei mugnai e fornai – del che non abbiam prove sicure – resta indubitato che il simbolo cristiano pei pagani era tutto al più la testa di questo animale: la quale esclude a priori ogni relazione con il concetto di *pistor.*

Ma procediamo. Si legge in Tertulliano, *Apolog.* 16:..... *sed nova iam dei nostri in ista proxime civitate editio pubblicata est, ex quo quidam frustrandis bestiis mercenarius noxius picturam proposuit cum eiusmodi inscriptione: deus christianorum onochoetes. Is erat auribus asininis, altero pede ungulatus librum gestans et togatus. Risimus et nomen et formam* (Cfr. *ad nat.* 1, 14). Notisi che in questo luogo Tert. non parla propriamente dell'asino, ma di una raffigurazione d'un dio in forma umana con orecchi asinini e un piede munito di zoccolo, vestito di toga e un libro alla mano. Come illustrazione di questa notizia può addursi quella gemma antica (1) che rappresenta un asino vestito di toga alzantesi sulla punta delle due zampe posteriori e sollevante la zampa anteriore

(1) Stefanoni, *Gemmae antiquae.* Venetiis, 1646, tab. 30.

destra: è in atto di predicare, almeno lo si può dedurre dai due personaggi raffigurati nella gemma in atto di devota attenzione. Non dobbiamo poi dimenticare che la fuga di Maria e Giuseppe in Egitto, l'entrata di Gesù in Gerusalemme sull'asino, come anche il *festum asinorum* (1) del medioevo attestano l'onolatria come in vigore, anche se non ufficialmente, in un certo grado nella Chiesa antica: cosa niente affatto strana, se consideriamo che la fonte della tenace tradizione onolatrica era appunto il Giudaismo. Che in seno a questo fiorisse l'idolatria, è confermato da eccellenti testimonianze storiche. TACITO, *Hist.* v. 3-4:.... *sed nihil aeque quam inopia aquae fatigabat, iamque haud procul exitio totis campis procubuerant, cum grex asinorum agrestium e pastu in rupem nemore opacam concessit... secutus Moyses coniectura herbidi soli largas aquarum venas aperit..... effigiem animalis, quo monstrante errorem sitimque depulerant, in penetrali sacravere.* Con questo passo concorda ciò che riferisce PLUTARCO, *Symp.* I. 4..... τὸν ὄνον ἀναφήναντα αὐτοῖς πηγὴν ὕδατος τιμῶσι. Accenno ancora alla testimonianza di Suida, che nel cenno sull'opera dello storiografo Damocrito, scrive: (2) Δαμόκριτος ἱστορικὸς τακτικὰ ἐν βιβλίοις β' περὶ Ἰουδαίων· ἐν ᾧ φησὶν ὅτι χρυσῆν ὄνου κεφαλήν προσερκύνουν. Come riferimento, citiamo ancora TERT. *ad nat.* I. 11: *nam ut quidam somniastis caput asininum esse deum nostrum, hanc Cornelius Tacitus suspicionem fecit. Is enim in quarta (quinta* Apol. 16 scil. *parte) Historiarum suarum ubi de bello Iudaico digerit, ab origine gentis exorsus, et tam de ipsa origine quam de nomine religionis ut voluit argumentatus, Iudaeos refert in expeditione vastis in locis aquae inopia laborantes, onagris qui de pastu aquam petituri aestimabantur indicibus fontis usos, evasisse; ita ob eam gratiam consimilis bestiae superficiem* (= il volto, la testa) *a Iudaeis coli. Inde opinor praesumptum nos quoque, ut Iudaicae religionis propinquos, eidem simulacro initiari.* Chiaramente Tertull. attesta che l'accusa della testa asinina passò dagli ebrei ai cristiani. Di qui si fa palese che non si rinfacciava ai cristiani dai pagani l'adorazione dell'asino, ma propriamente del *caput asininum*, e ciò soltanto per la relazione stretta che i pagani scorgevano fra giudaismo e cristianesimo. Ancora una volta

(1) S. REINACH, *Cultes, mythes et religions.* Paris, 1905; I. p. 346.

(2) Lexicon, ex recognitione Imm. Belckeri. Berolini 1854. p. 257, s. v. Δαμόκριτος. Vedi C. MÜLLER, *Fragm. histor. Graec.* 1851, IV. p. 377.

(3) HARNACH, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums.* Leipzig, 1906, p. 334 seg.

rileviamò adunque che tutto ciò non ha nulla che vedere colla denominazione *pistor* e *pistores*. Quanto poi all'ipotesi di Heikel, che i cristiani avessero ricevuto il nomignolo *pistor* non abbiamo alcuna testimonianza. Del resto, se l'equazione *asinus* = *pistor* = *christianus* fosse vera, più logico sarebbe ammettere che i fornai fossero stati motteggiati col nome di cristiani, che non viceversa.

Heikel però vuole dimostrare che veramente i cristiani erano chiamati con l'epiteto *pistor,* e che ciò sia attestato. Egli adduce come prova il cosidetto crocifisso del Palatino. Questo graffito scoperto da Garrucci nel 1856, raffigura, come è noto, un uomo con testa d'asino, legato su d'una croce, appoggiantesi coi piedi sul cosidetto *suppedaneum,* vestito di tunica corta e di *fasciae crurales.* Più in basso davanti a lui sta un personaggio, che in segno d'adorazione getta verso di lui un bacio con la mano sinistra. (1) L'iscrizione del graffito è: Ἀλεξάμενος σέβετε θεόν. Similmente nel pedagogio Palatino nel 1870, Visconti scoperse un'altra iscrizione – ma senza alcun disegno: – Ἀλεξάμενος *fidelis.* (2) La spiegazione che si suol dare di queste scoperte è: che il personaggio con la testa d'asino rappresenta Cristo, e che col disegno e con l'iscrizione: *Alessameno adora il suo dio* (σέβετε per σέβεται), un paggio pagano ha voluto mettere in caricatura un suo compagno cristiano di nome Alessamene. Questa ipotesi sembrerebbe infatti confermata dalla iscrizione di Visconti: *Alessameno fedele.* Heikel, per aprirsi la strada alle sue conclusioni, sostiene che nel graffito di Visconti non si legge Ἀλεξάμενος con la ξ, ma Ἀλεσάμενος con la σ. Anzitutto ciò non è vero: ma se anche così fosse, ciò dimostrerebbe soltanto che nel tempo in cui fu inciso il graffito si pronunziava la *x* come la *s,* e che l'incisore seguì la pronunzia che era in voga al tempo suo. (3) Invece Heikel si attacca alla supposta forma Ἀλεσάμενος e constata essere essa nient'altro che il participio del verbo ἀλέω, e che significando essa: *il macinante,* quindi il *mugnaio,* deve prendersi come sinonimo di *pistor.* La teoria non manca di attrattiva: soltanto non si capisce per qual ragione abbia scritto *pistor* in greco chi ha messo accanto a quello

(1) Riprodotto presso Garrucci, *Storia dell'arte cristiana.* Prato, 1880, volume VI, tav. 483, p. 135-140.

(2) Visconti, *Di un nuovo graffito Palatino relativo al cristiano Alessamene.* Roma, Giornale Accad. 1870. Vedi: Kraus, *Realenzyklopädie,* 776.

(3) Di ciò le iscrizioni presentano innumerevoli esempi; per es. *Alessander.* Vedi Kühner, *Ausführl. Gramatik der lat. Sprache,* 1912, p. 41.

il *fidelis* latino. Inoltre, se ἀλεσάμενος = *pistor* = *christianus,* e d'altra parte anche *fidelis* = πιστός = *christianus,* quale senso avrebbe un'iscrizione che viene in sostanza a dire: *christianus christianus?* a tale assurdità infatti non può a meno di condurre la teoria di Heikel. Di qui si vede che la forma Ἀλεξάμενος non può essere che un nome proprio e che non è, come tale, suscettibile di traduzione. Heikel procede per la sua via, e di affermazione in affermazione, sostiene che anche nella dicitura apposta al crocifisso del Palatino si deve leggere Ἀλεσάμενος al posto di Ἀλεξάμενος: egli prende per una Σ quello che nel graffito apparisce chiaro essere una ξ (Ξ) e legge l'iscrizione così: ΑΛΕΣΑ-ΜΕΝΟC CEBETE ΘΕΟΝ, cioè suppone che nella stessa dicitura dove ricorre tre volte la σ, questa sia scritta una volta col segno Σ e due volte col segno C. Così leggendo l'Heikel interpreta l'iscrizione nel senso di: *pistor* (= christianus) *adorat deum* [*suum*]. Secondo il Lundström non si può ammettere nell'iscrizione la forma della Σ accanto alle altre due, essendo la Σ inusitata al tempo cui appartiene il graffito; egli opina che nel graffito del crocifisso si deve leggere ξ, e che l'Αλεσάμενος della iscrizione di Visconti sia uno scambio voluto col nome Ἀλεξάμενος. Ciò è illusorio, perchè anche nella iscrizione di Visconti si trova realmente *Alexamenos;* d'altra parte, nella iscrizione del crocifisso si vede chiaramente non la forma Σ, ma quest'altra: Ξ quale la si scriveva nel carattere corsivo. Sebbene le riproduzioni del crocifisso non siano molto precise, pure da queste e dalle mie indagini e trascrizioni fatte sul posto (Museo Kircheriano, sala 51, n. 8006) posso asserire che nella iscrizione vi è nè più nè meno che la Ξ nella sua struttura corsiva, che non può affatto essere scambiata con una Σ. Ciò posto, la teoria di Heikel cade, sopratutto se si domanda per qual motivo si sarebbero usate nella breve iscrizione due forme differenti della σ.

Un'altra osservazione importante. L'interpretazione di Heikel: *pistor adorat deum* si fonda sulla ipotesi che il crocifisso del Palatino sia una caricatura contro i cristiani. Questa ipotesi aveva per Garrucci e i suoi successori un'apparenza di vero per la presenza del nome proprio *Alessameno,* potendosi interpretare così: i paggi imperiali del pedagogio (collegio dei paggi) motteggiano un loro compagno, pur esso un paggio del pedagogio, perchè cristiano, e gli attribuiscono per ischerno il culto del dio asinino. Infatti la iscrizione di Visconti: *Alessameno fedele* (πιστός) cioè cristiano,

portava a quella interpretazione. Invece la spiegazione stiracchiata dell'Heikel cassando il nome proprio chiude la strada a quella interpretazione e toglie ai graffiti ogni senso particolare, lasciando così aperta la questione. Inoltre l'ipotesi di Heikel dà luogo a questi dubbi: perchè soltanto nel pedagogio ricorre il nomignolo *pistor?* perchè due volte? perchè in greco, e nella forma ἀλεσάμενος? e perchè non ἀλέτης, che corrisponderebbe esattamente a *pistor?* Non si può rispondere a questi interrogativi se non ritenendo come punto di partenza che *Alexamenos* è un nome proprio che non ha nulla da vedere con *pistor.* Ma l'infondatezza della teoria di Heikel appare ancor meglio se si riflette che la spiegazione Garrucciana, a cui quella è connessa, oggi non si può più sostenere. Infatti il crocifisso del Palatino *non è una caricatura del culto cristiano.*

In un mio lavoro già tempo addietro pubblicato in ungherese (1) mi riuscì di dimostrare: 1° che il graffito di Alessameno non ha niente a fare colla onolatria giudaico-cristiana, nè con l'accusa pagana determinata da quella; 2° che il detto graffito non è nient'altro che la professione di fede, ispirata probabilmente da timore superstizioso, di un paggio credente a Seth, al cospetto del suo dio; 3° che il graffito medesimo rappresenta non Cristo ma il dio maligno *Seth (Typhon)* legato da Horus sulla croce a tau; 4° che l'età del graffito è probabilmente la prima metà del terzo secolo dopo Cristo.

Prima di tutto, il graffito non può essere una caricatura dei cristiani fatta da una mano pagana: perchè in tal caso il disegnatore avrebbe dovuto sapere che i cristiani solevano raffigurare Cristo crocifisso, mentre invece la rappresentazione della crocifissione cominciò solamente nel quinto secolo (2) (tanto ribrezzo sentivano i cristiani per la morte ignominiosa a cui Cristo fu sottoposto); dunque un pagano non poteva immaginare simile caricatura. Ma il graffito non può neppure essere opera d'una mano cristiana, perchè in questo caso, per qual ragione Cristo sarebbe stato dipinto con testa d'asino? Nè oltre il terzo secolo si può datare il graffito, perchè l'accusa di onolatria a carico dei cristiani non è dimostrabile dopo la vittoria del cristianesimo, anzi neanche di qua della prima metà del terzo secolo. Cosicchè il graffito di Alessameno

(1) *Il Crocifisso del Palatino.* Budapest, 1913.
(2) KRAUS, *Realenzyclopädie;* HAUCK *Realenzyclop.* s. v. Kreuzigung.

non è già una caricatura, ma una confessione davanti a un dio fatta da un fedele di una religione la cui deità si soleva effigiare con testa asinina. (1) Non v'è che una sola di tali divinità, il *Seth* egiziano. Questo si ricava anche dal segno Y inciso nell'angolo destro superiore del graffito, il qual segno è uno dei cosidetti ἅγιοι χαρακτῆρες che ricorrono di frequente nel culto di Seth, dei quali fa cenno S. Agostino, *de doctr. crist.* II. 30, e che s'incontrano così numerosi e varii nelle tavolette di esecrazione edite da Wünsch. (2) Di queste tavolette, 17 sopra 48 presentano il segno Y, mentre gli altri segni (X, Z, Y, * etc.) s'incontrano considerevolmente più rari. La Y, come sappiamo da Dieterich, (3) è presso i Pitagorici il simbolo delle vie infernali, e nel caso nostro, questo segno si riferisce alla esistenza oltremondana dei credenti in Seth, perchè nel culto del dio Seth-Typhon egiziano s'infiltrarono per tempo le opinioni dei pitagorici sopra l'oltretomba. (4) È un fatto caratteristico che il dio dalla testa asinina s'incontra presso a poco in tutte le tavole di esecrazione del Museo Kircheriano, e dove quello manca, troviamo il suo nome (δέε Τυφῶν Σήθ); in una tavoletta dove è la testa d'asino due volte raffigurata, si legge parimente il nome Σήθ. (5) Wünsch comunicò anche il disegno di un papiro di Leiden, nel quale si vede il dio con testa d'asino in piedi con iscritto sul petto il nome Σήθ. Secondo la leggenda, Horus aveva legato Seth, il nemico di Osiris; di fatto Seth fu rappresentato legato e col capo asinino come ne abbiamo molte prove. (6) L'attributo abituale di Seth è la croce a tau col laccio; nelle raffigurazioni il dio appare appunto legato a questa siffatta croce. Anche il dio con testa d'asino del graffito Palatino – come si può constatare dopo accurata indagine – è esso pure legato alla croce a tau. Dopo ciò, la significazione di esso graffito come appartenente al culto di Seth, è incontestabile. L'imbattersi in un fedele del culto

(1) Dimostrai già sopra che il dio con testa d'asino non ha niente da fare con Cristo, perchè tanto Tertulliano come Minucio Felice parlano bensì di *caput asininum*, ma in nessun luogo è detto che i pagani credessero avere testa d'asino il dio dei cristiani. Il *caput asininum* è il simbolo della onolatria ereditata dai Giudei e penetrata nel cristianesimo. Vedi GRUPPE, *Mythologie*, p. 1603. 4.

(2) *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom.* Leipzig, 1898.

(3) *Nekyia.* Leipzig, 1893, p. 192. Vedi LACTANT, *Div. Inst.* VI. 3; Vergil. *Aen.* VI. 540; Pers. III. 56.

(4) WÜNSCH, op. cit. 98.

(5) WÜNSCH, op. cit. 87, 88.

(6) PLUTARCO, *de Is. et Osir.* c. 30. (ed. Parthey, p. 51). BRUGSCH, *Religion und Mythologie der alten Aegypter.* Leipzig, 1888, p. 772; inno V, v. 59-60.

di Seth a Roma in quel tempo e nel pedagogio imperiale, non ha nulla di sorprendente, se consideriamo che i culti egiziani in quell'epoca erano divenuti il centro della vita religiosa di Roma, (1) e che nel pedagogio, come le iscrizioni pubblicate da Garrucci (2) lo dimostrano, v'erano moltissimi giovani d'origine africana; a questi apparteneva anche Alessameno, fedele di Seth. In quanto all'epiteto *fidelis* che si trova nel graffito di Visconti, il Kraus lo intese come « neofito; » invece il Wünsch come « fedele » ossia « confessore » (πιστός). Quest'ultima interpretazione (accettata anche da Heikel) può essere accolta pur ritenendo il carattere Sethiano del graffito; nel fatto l'iscrizione di Visconti può essere opera di un paggio pagano il quale volesse alludere al fedele di Seth oppure a un cristiano « fidelis » (πιστός) posto che ambedue le religioni gli paressero ugualmente superstiziose e gli si presentassero come affini l'una dell'altra. Tuttavia nel mio lavoro sopra menzionato, ho dimostrato che *fidelis* qui è nome proprio *(Fidelis),* e che tal nome era usitatissimo nel paganesimo Romano. (3)

L'Heikel crede poter confermare la sua equazione *asinus = pistor = christianus* con un'altra prova, e questa sarebbe la parola *onochoetes* di Tertull. *Apolog.* 16 (*ad nat.* 1, 14) sopra citato.

Certamente abbiamo da fare qui con una voce greca o con un insieme di voci greche fuse insieme: di qui la molteplicità sorprendente delle lezioni manoscritte: ONOCHOETES — ONOCHOLTES (cod Agobard. saec. IX), ONOCHOITES (λ = cod. fuldensis), ONOCHOITIS (A=cod. Paris. 1623 saec. X; M=cod. Montepessulanus H. 54 saec. XI). Secondo il Leclercq (4) la giusta forma sarebbe ὀνοκοίτης (= *asini proles,* ὄνος-κοίτη) che fu accettata anche da Waltzing (5) e Rauschen. (6) Invece Oehler e Reifferscheid nelle loro edizioni scrivono *onocoëtes* (ὀνοχοιήτης da ὄνος e da χοιᾶσθαι = *sacerdotem esse*) e interpretano come *asinarius sacerdos.* Tutte queste interpretazioni sono inaccettabili. Per qual ragione sarebbe *asini proles* o *asinarius sacerdos* il *deus christianorum*

(1) MIN. FEL., *Oct.* 22.2 ....haec Aegyptia quondam, nunc et sacra Romana sunt.

(2) Op. cit. VI. 136.

(3) DE VIT, *Totius latinitatis onomasticon.* Tom. III, Prati, 1883, p. 64; s. v. *Fidelis.*

(4) *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne,* s. v. *Âne:* p 2942.

(5) *L'Apologétique de Tert.,* Louvain, 1910, p. 196.

(6) *Florilegium Patristicum,* fasc. IV, Tertulliani Apologetici recensio nova. Bonn, 1912, p. 57-58.

quivi menzionato? Heikel l'intende a modo suo e conforme ai suoi preconcetti. Egli prende la lezione del codice Agobardino ONOCHOLTES, e leggendo arbitrariamente ONOCHOLETES, vede in questa forma le parole ὄνος ἀλέτης, e così arriva felicemente anche per questa strada all'*asinus pistor!*

Ma la congettura di Heikel anche questa volta urta contro gravi difficoltà paleografiche e materiali. La lezione manoscritta più probabile è ONOCHOETES, nella quale la prima parte è ὄνος (ONOC); fin qui siamo d'accordo. Invece la seconda parte del composto esclude la ipotesi di Heikel, perchè da un ΛΛΕΤΗΣ (ἀλέτης) difficilmente poteva venire per genesi paleografica un HOETEC. È caratteristico che in tutte le lezioni dei codici s'incontra persistente l'O; quindi, anche ammettendo che l'A potesse corrompersi in H, non si può in alcun modo supporre che il Λ potesse dar luogo ad un O. Invece la frequenza sorprendente dell'O ci dimostra che si deve conservarlo, o che tutto al più si può sostituirlo con una Φ, perchè la diagonale di questo può essere facilmente scomparsa nella trascrizione latina in guisa da dar luogo a un O. Appoggiandoci su questa base sicura, è più probabile supporre che la H sia derivata non da un A, ma da un Π, e così arriviamo a una forma ΠΦΕΤΕΣ, dove supponendo che Π sia una ovvia abbreviazione di προ, avremmo la forma Π'ΦΕΤΕΣ= ΠΡΟΦΗΤΗΣ (προφήτης). Quindi io leggo il testo di Tertulliano: *deus christianorum* ὄνος προφήτης: « il dio dei cristiani asino predicante. » Questa ipotesi evita le difficoltà paleografiche e reali: i messaggeri cristiani della parola di Dio vennero chiamati profeti, perchè il profetismo non si considerò cessato con i profeti ebrei, e di ciò vi sono le prove nel N. T. È fuor di dubbio che Giovanni Battista e Gesù stesso furono salutati dai contemporanei come profeti. Il profetismo cristiano è la diretta continuazione di quello giudaico; (1) non v'è dunque nulla di strano che il gladiatore cartaginese di Tert. *Apol.* 16 = *ad nat.* I, 14, che sapeva qualche cosa intorno alla onolatria e al profetismo, abbia raffigurato il dio dei cristiani con ὄνος (orecchie asinine, piede zoccoluto) e come προφήτης (libro alla mano e toga, attributi dei maestri). Oltrecchè solo in questo modo ha un senso l'aggiunta di Tertulliano: *risimus et nomen et formam:* essi derisero il disegno come raffigurazione inetta, ibrida, insulsa, non solo, ma derisero anche il

(1) Vedi HARNACK, *Mission etc.* p. 277-279.

nome; il che significa che doveva trattarsi di un nome non comune nè abitualmente usato, ma di uno stranissimo e fino allora inaudito miscuglio.

La nostra congettura (asino predicante) può esser forse appoggiata da un graffito trovato da De-Rossi a Pompei. In una camera Pompeiana si leggono chiaramente queste parole: *audi Christianos;* nella stessa camera De-Rossi trovò quest'altro graffito: (1) *mulus hic muscellas docuit* (qui un mulo ammaestrava le mulettine). Peccato che non abbiamo la figura: se questa esistesse, rappresenterebbe sicuramente un personaggio in toga e col libro (come nel dipinto del gladiatote, *Apol.* 16) in atto di erudire le « mulettine » cioè i cristiani, perchè è chiaro rispecchiarsi nella iscrizione Pompeiana e in quella descritta da Tertulliano la stessa ideologia.

Al contrario se l'interpretazione di Heikel fosse giusta, come spiegarci il riso destato dalla dicitura ὄνος ἀλέτης (TERT. *Apol.* 16: *risimus et nomen et formam*), qualora questo fosse stato un nomignolo già noto e usitato per designare i cristiani? E quale relazione umoristica vi potrebbe essere fra la figura umana togata, con zoccoli e orecchie asinine, e l'*asinus pistor?* Decisamente la teoria di Heikel cade da se stessa per intima contraddizione; essa è da relegarsi fra le congetture assurde, cavate fuori forzatamente da una costruzione antecedentemente fissata. (2)

Se si vuole ricercare la soluzione di tutte queste difficoltà, bisogna, a mio credere, prender le mosse dai nomignoli con i quali i pagani schernivano i cristiani, oppure dalle denominazioni che i cristiani stessi usavano per qualificarsi. Fra questi ultimi (ἅγιοι — ἀδελφοί — ἐκκλησία etc.) si trova anche la denominazione πιστός (= credente, *fidelis*), la quale per influsso di S. Paolo, degli Atti

(1) Bull. di archeol. crist. 1864, p. 69-72: *Una memoria dei Cristiani in Pompei.* CIL, IV, 2016. Vedi GARRUCCI, *Bullet. Archeol. Napol.* 2ª serie, tomo II, p. 8, e *Questioni Pompeiane*, p. 68.

(2) L'Heikel difende la sua tesi in altri due lavori (*Teologisk Tidskrift,* 1917, fasc. 2, e: *Svensk Humanistisk Tidskrift* I, 1917, p. 90-92: Till fragan om pistores=Christiani). Nel primo ripete i medesimi argomenti di prima con le aggiunte del Lundström; nel secondo adduce alcune notizie sulla significazione oscena della parola *pistor,* ὄνος, *mola etc.* (LACTANT. *Divin. int.* I. 20, 33; *Epit. inst.* 18; LAMPRID, *Comm.* c. 10; HIERON., *Comm. in Is.*, MIGNE 24, 549; HORAT. *Sat.* I. 2, 35) e vorrebbe spiegare in tale senso il passo di *Octav.* IX, 1-4. Ma l'apparenza lo trae in inganno. Nei passi e autori sopra citati si tratta veramente di termini osceni, invece Min. Fel. nel passo anzidetto enumera le accuse mosse contro i cristiani per istinto di *perversa libidine.* Tutto ciò ha poca importanza riguardo alla soluzione delle questioni che abbiamo preso in esame in questo nostro articolo.

Apostolici e di scritti posteriori, divenne la denominazione stereotipata e costante fra i cristiani, e che, secondo la congettura di Harnack, (1) provenne da un ambiente pagano-cristiano. Harnack accenna pure alla opinione di Wilamowitz-Moellendorff, secondo cui il vocabolo *pistorum* di Octav. 14, 1, sarebbe la forma latinizzata del greco πιστῶν. (2) Io pure accetto questa ipotesi, (3) appoggiandomi parte sui dati esteriori forniti da Harnack, parte sulle mie stesse osservazioni.

Secondo i dati stabiliti da Harnack (4) abbiamo che il pagano presso Macario Magnete chiama i cristiani ἡ τῶν πιστῶν φρατρία; anche da Origene *C. Cels.* 1, 6, possiamo trarre la conclusione che la denominazione πιστοί era di uso stereotipato. I pagani usavano questo nome come motteggio, mentre i cristiani lo ritenevano onorevole; in bocca dei pagani il termine πιστοί suonava scherno: *fideles,* gente credulona, che presta fede anche a sciocchezze (cfr. Lucian. *Peregrin.*). In una iscrizione del quarto secolo trovata a Noricum (5) una donna è nominata *christiana fidelis,* dove *fidelis* significa « battezzata » secondo risulta dai Canoni del Sinodo di Elvira (Iliberis), essendo il nome *christianus* usato anche per i semplici catecumeni. Più tardi il termine πιστός diventò nome proprio molto diffuso fra i cristiani: nel Sinodo di Nicea figurano due vescovi di nome Pistus. Ulteriori indagini potranno certamente aumentare questi dati raccolti da Harnack riguardo alla denominazione πιστός — *fidelis*.

La spiegazione *pistorum*=πιστῶν viene confermata dalla mia osservazione, che nel passo Minuciano di cui si tratta, i termini πιστός e *philosophus* sono collocati manifestamente in antitesi: al filosofo, che acquistò la sua persuasione attraverso la γνῶσις, viene contrapposto un uomo come Ottavio, appartenente a qualche setta cinica, e che è convinto per via della πίστις: un tale uomo è πιστός. In questo senso appunto, Ottavio afferma (c. 32, 4): *deum credimus;* e per la stessa ragione, Cecilio asserisce dei cristiani: (c. 11, 8): *a vobis nimirum credulis in deum vestrum.* L'espressione

(1) Op. cit. p. 339.

(2) πιστο—*rum,* forma di declinazione ibrida non insolita nella bassa latinità. V. Roensch, *Itala und vulgata,* Marburg, 1875, p. 238-249 sg.

(3) Vedi anche Valmaggi, *Min. Fel. Octavius* Torino, 1910, p. 30: « Secondo alcuni *pistores* sarebbe la forma latinizzata di πιστοί *(fideles),* con cui i cristiani si designavano.

(4) Op. cit. p. 339, Anmerk. 3.

(5) CIL. III, Suppl. pars poster. 13529.

nimirum credulis, se ben si osserva, corrisponde pienamente alla frase πιστῶν *(pistorum) praecipuus.* In corrispondenza di questi rilievi, riesce pure evidente che il termine *pistorum* è in relazione con la *plautina prosapia* (= canina prosapia, κυνικοί, filosofi cinici, vedi sopra): i πιστοί sono gente da accodare alle sette stoico-ciniche, con disprezzo in tal forma designate e fra le quali vengono confusi i cristiani dall'interlocutore Cecilio nel dialogo Minuciano. Finalmente Ottavio è *pistorum praecipuus*, non perchè la maggior parte dei fedeli fosse bassa gente, ma nel senso che egli si solleva sopra di essi, e fa una strana figura fra quelli, come tale che, pur fornito di coltura filosofica, cerca e ritrova la sua soddisfazione spirituale nella πίστις anzichè nella γνῶσις.

Quindi la vera traduzione del passo Minuciano è: « ... Ottavio, quest'uomo d'una certa setta cinica, sebbene eccellente fra i suoi correligionarii, ma certamente ultimo fra i filosofi. »

Giuseppe Révay
Docente all'Università di Buda-Pest.

LA CRITICA DELLA MITOLOGIA PAGANA NEGLI APOLOGETI GRECI DEL II SECOLO.

Introduzione.

La polemica antimitologica costituisce nel corso del II secolo una delle più importanti manifestazioni della letteratura cristiana. Si può dubitare che questa produzione polemica – rappresentata particolarmente da scrittori greci – contenga qualche cosa di veramente originale e nuovo sotto l'aspetto puramente letterario, e un tale dubbio è ragionevolmente fondato. Ma pur tuttavia questa prime fase evolutiva del pensiero cristiano ci può destare un interesse grande, considerando che essa non fu un semplice esercizio dialettico, un armeggio aristocratico di liberi pensatori cinicheggianti, un tentativo demolitore senza obbiettivi di ricostruzione: in tale senso la polemica antimitologica era già stata svolta in vario modo da scrittori pagani, come Evemero da Messina e Luciano di Samosata, i quali, nella tendenza negativa del loro pensiero approdavano al dubbio scettico e a una perfetta sterilità morale.

Invece gli Apologeti greco-cristiani tendono a ricostruire. Essi sono uomini già prima aderenti al paganesimo e che di questo hanno compresa tutta la desolante povertà ideale e il morale decadimento: essi sono arrivati al cristianesimo in cerca di luce e di energie nuove. La loro polemica muove da un fondo sentimentale arricchito di esperienze nuove, da un'anima accesa di fervori non mai prima vissuti. Essi scrivono non con aria di sfaccendati malcontenti, ma con idealità di apostoli: e anzichè ai cenacoli chiusi e graveolenti di noia intellettuale, si indirizzano alle masse e si adoperano a elaborare, dal loro speciale punto di vista, una coscienza nuova di popolo.

Considerate questo particolare aspetto della letteratura apologetica, e aggiungete lo spettacolo di una fede che, mentre perseguitata fino al sangue e al patibolo resiste vittoriosa senza violenza, trova anche in se stessa la forza di pensare, di discutere, di foggiarsi un

patrimonio dommatico e di imporsi come fattore di una nuova letteratura: considerate tutto questo, e scorgerete che gli Apologeti cristiani meritano la massima attenzione come esponenti di un moto ideale preludente a un età distinta dalla pagana, come forieri di un incalcolabile progresso dello spirito umano verso le sue sommità più eccelse.

Non è dunque senza utilità uno studio d'insieme su alcuni caratteri predominanti nella letteratura apologetica greco-cristiana, e prima di tutto sul loro modo di procedere nella lotta antimitologica.

Prima però di venire all'esame dei singoli autori, occorre dare uno sguardo alle condizioni generali del tempo, per dissipare una incertezza pregiudiziale.

È stata espressa un'opinione che, se fosse vera, toglierebbe alla critica condotta dagli Apologeti tutto il suo valore, perchè essa resterebbe priva della serietà dello scopo e sarebbe ridotta a ripetizione meccanica di frasi e ad esercitazione rettorica su luoghi comuni. Una critica della mitologia, si dice, era già stata fatta ripetutamente con premesse, intenti e mezzi diversi, perchè dunque riprendere ancora la lotta? Le favole mitologiche non dovevano ormai essere considerate come un qualche cosa di già superato? La stessa debolezza con cui gli Apologeti conducono talvolta gli assalti non è effetto del disagio prodotto dalla coscienza di fare cosa superflua, di combattere un nemico già finito, o almeno colpito a morte?

Questa pare l'opinione del Puech, (1) il quale peraltro non esclude che i miti avessero conservato una vitalità superiore a quella che alle nostre menti moderne pare possibile, e che di conseguenza alcuni passi dei nostri Apologeti, i quali ora ci appaiono senza portata, ne avessero invece assai per i contemporanei. Fra queste due opinioni egli non si pronunzia decisamente. Ed invero è difficile fare affermazioni recise quando si tratta delle condizioni spirituali di un complesso di popoli in un periodo di storia; ma credo, accostandomi in ciò all'Harnack, (2) che alcune osservazioni autorizzino a ritenere che qualche cosa dell'attacamento ai vecchi dèi persisteva tenacemente e quindi le antiche tradizioni avevano ancora in realtà un posto discreto nella vita greca e romana del 2° secolo.

(1) PUECH, *Les apologistes grecs*. Paris, 1912, p. 6 e segg.; p. 36.
(2) HARNACK, *Geschichte der altchr. Litter*. Leipzig, 1904, I. p. 27 e segg

Anzitutto bisogna tener conto del fatto che la religione basata sui vecchi miti era la religione ufficiale ed era considerata in connessione intima con la fortuna dell'impero; donde in Roma e nelle provincie che si erano adattate alla soggezione a Roma gliene veniva un potente sostegno. È vero che il credito e la serietà della religione ufficiale erano assai decaduti, come si può vedere specialmente negli scritti di Tertulliano; ma tuttavia i più non osavano ribellarsi alle sue pratiche consuetudinarie e scuoterne ogni influenza. Indebolita la venerazione per gli dèi, persisteva tenace il timore di sventura nel caso che si fossero tralasciati gli atti di culto prestabiliti. E in nome degli dèi, offesi dall'ostinazione dei cristiani a non volere sacrificare loro, i ribelli erano condannati a morte. La voce levata dai filosofi e dalle menti più elevate contro la rappresentazione tradizionale degli dèi, per buona parte degli uomini di stato era riuscita soltanto a fare sì che essi distinguessero tra le loro opinioni di uomini privati e quelle di magistrati nell'esercizio delle loro funzioni. E anche nelle altre categorie di persone, per una di quelle contradizioni tra pensiero e vita assai comuni in uomini di tutti i tempi, lo scetticismo teorico non aveva condotto sempre con sè l'abbandono di ogni legame con le vecchie tradizioni. Per un cristiano questo non bastava certamente. Più semplici e radicali essi, perduti i motivi di credere nelle favole pagane, rigettano pure ogni venerazione e culto per gli dèi che vi sono rappresentati, e vogliono che così si faccia da tutti. La loro opera non si capisce se non si tiene conto di questo scopo essenzialmente pratico che si propongono, se non si riconosce che i loro scritti, più ancora che « apologie, » come sono state chiamate tardi, sono strumenti di propaganda per trarre gli animi alla nuova fede.

E appunto in considerazione di questo loro intento non dobbiamo soltanto rivolgere lo sguardo alle persone colte e aliene ormai dai miti della religione popolare, ma anche al popolo, alla massa senza educazione spirituale e senza cultura, che gli Apologeti si proponevano di conquistare. Che cosa poteva ancora in essa la nozione degli dèi?

Una prova che tra le classi inferiori si credesse negli dèi si può trovare nella ferocia stessa con cui si scagliarono talvolta contro i cristiani, quando li accusarono di attirare la collera degli dèi con la loro empietà. Vi credevano probabilmente con quel misto di scetticismo e di superstizione, di irriverenza e di paura che si

nota ancora oggi in coscienze poco elevate. Vediamo che i racconti di prodigi compiuti da simulacri divini continuano a trovare fede, nonostante che da secoli le persone più colte e illuminate avessero messo ripetutamente in dubbio fatti analoghi riferiti in queste o in quelle circostanze. Da questo era facile passare a prestare adorazione divina al simulacro stesso invece che al dio da esso rappresentato. Un tale errore offriva facile bersaglio a sarcasmi ed ironie e gli Apologeti non se ne lasciano sfuggire l'occasione. E siccome alcuni tralasciano di ricordare espressamente che non tutti i pagani adorano simulacri, si fa loro rimprovero di esagerare nelle accuse e di generalizzare troppo affrettatamente. Ma che l'adorazione prestata agli idoli non sia un'invenzione degli Apologeti lo prova la satira mordace che contemporaneamente ne fanno Luciano e altri pagani, notissima quella di Luciano nel *de concilio deorum*.

Gli Apologeti, peraltro, non indugiano molto su questo tema, poichè preferiscono cogliere il male alle radici oltre che nelle sue ultime conseguenze.

Ma anche in una forma di un poco superiore che l'adorazione delle statue, il paganesimo aveva radici ancora assai estese. Basterebbe osservare le numerose iscrizioni del 1° e del 2° sec. d. C. fatte per supplicare o per ringraziare qualche dio dell'Olimpo. Inoltre in numerose lettere familiari conservateci nei papiri di Oxirinco ricorrono frequentemente espressioni di ossequio e di riverenza per gli dèi, espressioni che non sono soltanto formule tradizionali, ma attestano spesso una ingenua fede. Probabilmente l'Olimpo di questa categoria di persone modeste, gente di casa, gente di piccoli affari, era limitato, sia nel numero delle divinità, sia nello splendore delle imprese ad esse attribuite; ma per i loro dèi esse avevano la facile credenza che ha il popolo nel meraviglioso, e quel senso di ritegno che lo fa arrestare davanti a ciò che ha in sè qualche cosa di religioso senza indagare, quando abbia accettato una fede. È uno stato di animo che appare poco dalla letteratura di arte, ma ha lasciato invece traccie nelle iscrizioni, nelle lettere private, negli scritti più modesti.

Sappiamo del resto che ancora ai tempi di Tibullo i contadini latini coprivano di bende vecchi tronchi di albero e ornavano di spighe l'ingresso del tempio di Cerere. [1] Anche più significativa la festa di Giunone a Faleria, che Ovidio ci descrive, celebrata con

[1] Tibull. I, 1.

processioni di giovani e di fanciulle inneggianti alla dea. (1) Le tradizioni locali e domestiche, i culti particolari, ai quali gli spiriti rimanevano fedeli, più facilmente ravvivavano la religiosità. Di culti e tradizioni locali troviamo accenni in Atenagora; di divinità domestiche no, mentre ne troviamo invece in Tertulliano. La differenza si spiega facilmente ricordando per un lato la fervida fantasia creatrice dei Greci, per l'altro la parte che gli dèi domestici avevano nella religione latina e non avevano invece in quella greca.

Una speciale fede e venerazione Greci e Latini avevano per Asclepio, il dio sanatore, (2) venerazione che l'Harnack (3) mette in relazione col bisogno di risanamento e di salvezza che si faceva sempre più vivo nella società contemporanea e cercava soddisfazione nella religione. Sentimento ben naturale del resto verso un dio liberatore dalle malattie.

Fosse poi più o meno sentita la vera *pietas* negli dèi, tutta la vita pagana era pervasa dalla concezione del politeismo antropomorfico, che vecchie abitudini contribuivano a tenere radicato. Ogni atto solenne della vita, anche privato, era accompagnato da pratiche di culto; il ricordo degli dèi ricorreva nelle formule di saluto e di augurio; il loro nome era ripetuto nei giuramenti e negli intercalari dei discorsi comuni, era riprodotto nell'onomastica e connesso con usi e denominazioni locali. La fabbricazione e il commercio degli idoli e degli oggetti di culto dava sostentamento a molta gente. Chi si aggirava per le vie della città a ogni svolto si trovava dinanzi un tripode, una statua, un'edicola, un tempio; chi viaggiava si imbatteva in ogni luogo in qualcuno di quegli antichissimi culti, collegati con strani miti di cui parla Pausania.

Al tempo degli Antonini poi tornavano verso le vecchie tradizioni anche i filosofi che nei secoli precedenti erano stati molto scettici a loro riguardo. Apuleio diceva (*de magia,* 41) che i filosofi sono sacerdoti di tutti gli dèi; e Frontone scriveva all'imperatore di avere offerto sacrifizi di ringraziamento su tutti gli altari per la guarigione di Vero. (4) Dello stesso Marco Aurelio era nota e commentata la prodigalità nel sacrificare. Nelle sue lettere a Frontone ricorrono spesso espressioni di confidenza negli dèi. (5)

(1) Ovid. *Amor.* III, 13.
(2) Cfr. in Besnier « *L'île tibérine dans l'antiquité,* » il capitolo sul culto di Asclepio nell'isola tiberina; p. 203-238 e segg. Paris, 1902.
(3) Harnack, Op. c., p. 79, 80.
(4) Front. *Epist. ad Verum,* II, 6 ed. Naber.
(5) *Id. ibid. ad M. Caes.* V, 45 ed. Naber.

Da Augusto in poi si era fatto vivo il bisogno di una maggiore religiosità. « Voi favorite i culti più diversi – dice Atenagora (c. I) agli imperatori – perchè stimate che sia empio non credere affatto in Dio e d'altra parte che il timore della divinità trattenga gli uomini dall'ingiustizia. » La filosofia cerca perciò un accordo con la religione popolare. L'evemerismo è condannato acerbamente da Plutarco (*de Is. et Os.* 20). I tentativi stoici di rendere accettabili i miti riducendoli ad allegorie non bastano più; i filosofi platonizzanti, come Apuleio, cercano di conservare la realtà del racconto attribuendo gli atti che sarebbero sconvenienti per la divinità a speciali demoni addetti alle divinità stesse, come loro intermediarii con gli uomini (APUL., *de deo Socratis*). Plutarco ondeggia fra interpretazioni razionalistiche stoiche e interventi demoniaci, combattuto dal desiderio di conservare la fede negli dèi tradizionali e dall'esigenza di liberare il concetto del divino da attribuzioni indegne di esso. Certo fra gli dèi del mito e gli dèi venerati dalle persone di una certa elevatezza la distanza era grande; ma non si voleva rompere ogni legame, poichè non tutti avevano la lena necessaria per passare dal disgusto di ciò che vi era di più strano e ripugnante nei vecchi miti alla rinunzia completa e alla professione di cristianesimo, come fece p. es. Taziano. Si contentavano di compromessi e di ingegnosi tentativi di esegesi.

Infine la questione deve essere considerata ancora sotto un altro aspetto. Qualunque fosse la fede nei vecchi dèi, la tradizione mitologica, per quanto screditata sotto l'aspetto religioso, conservava una vitalità effettiva per altro titolo. I racconti sugli dèi non si imparavano soltanto a casa dalle vecchie nonne, ma erano ripetuti nelle scuole, nella forma splendida data loro dai poeti e costituivano la base dell'educazione retorica dominante già nel II secolo. Per il Boissier (1) la resistenza delle scuole retoriche fu uno dei maggiori sostegni del paganesimo nella sua lotta contro la nuova religione. Di questo insegnamento mitologico della scuola si lagna Minucio Felice (*Oct.* XXIV, 1) ed è strano che non vi insistano anche gli Apologeti greci, per quanto essi colpiscano la corruzione che le favole mitologiche esercitano sulla gioventù. Molti miti erano ormai ripugnanti e ridicoli, e certi maestri e scolari non li tenevano in maggior conto che di fantasie poetiche; ma a quel mondo

(1) G. BOISSIER, *La fin du paganisme,* Paris, Hachette, 1894. — Vol. I, p. 192 segg.

fantastico restavano in certo modo avvinti – e la cosa non è sfuggita ai migliori degli Apologeti – perchè esso aveva in suo favore le seduzione dell'arte e molti secoli di tradizione; inoltre si inquadrava bene nella concezione generale della vita. Ne sono prove anche i tentativi di spiegazione simbolica e allegorica, che non si sarebbero fatti se non ci fosse stata una corrente di attaccamento alle favole poetiche. Luciano rideva; ma il suo riso stesso ci dice che l'oggetto del suo scherno non aveva ancora perduto ogni consistenza.

Non si tratta di stabilire quanti fra i pagani del 2° secolo credevano negli dèi e accettavano i miti, più o meno velati da allegorie. Sappiamo che i miti non erano ancora stati proscritti del tutto dalle coscienze contemporanee, anche da quelle di una certa levatura, ma meno che mai nelle classi meno colte e meno accessibili all'influenza del pensiero filosofico e scientifico. Tanto basta perchè la lotta contro queste sopravvivenze della vecchia tradizione si imponga agli Apologeti come un dovere vigorosamente sentito. L'estensione poi che essi vi dànno è varia. Taziano, in cui la preoccupazione per gli errori mitologici è soverchiata dalla preoccupazione per altre forme di errore, che gli paiono più attuali, mentre la battaglia contro la mitologia la considera come ormai decisa, tocca la mitologia quasi solo di scorcio; prova anche questa della sincerità degli Apologeti nel condurre la lotta. Altri crede di dovervisi impegnare più a fondo e ce ne dà una confutazione più ampia e sistematica.

Vediamo ora quale sia il contributo dato da ciascuno degli Apologeti alla lotta, per cercare di trarre poi qualche osservazione e conclusione generale.

Mi limiterò alle apologie greche del 2° secolo, che sono a nostra portata, e tra queste alle più rappresentative, a quelle di Aristide, di Giustino, di Atenagora, di Taziano e di Teofilo. (1) In altri scritti minori, quali le pseudo giustinee *Oratio* e *Cohortatio ad Graecos* e *de monarchia* troviamo espresso il sentimento diffuso comunemente tra i cristiani riguardo alla mitologia, ma senza novità notevoli di fronte al pensiero dei maggiori. Esse potranno tuttavia servire di aiuto per comprendere e valutare il complesso della lotta.

(1) Ermia nella sua *Irrisio* si limita ad attaccare le opinioni filosofiche e non partecipa alla lotta contro la mitologia. Nel breve scritto non vi è che un rapido accenno a favole mitologiche considerate quasi come convenzionalismo poetico (HERMIAE, *Irrisio*, c. 9, 10).

Apparentemente la critica della mitologia fatta dai nostri autori è uniforme e monotona, perchè sono usati argomenti consimili dagli uni e dagli altri, ricorrono spesso gli stessi miti e talvolta con parole analoghe, per quella stessa ragione per cui a primo aspetto appare senza originalità in confronto di quella dei pagani e dei giudei che l'avevano preceduta. Soltanto uno studio più attento, permettendo di cogliere una concezione sintetica attraverso le espressioni che spesso non sono raccolte in trattazione sistematica, ma sono sparse quasi incidentalmente nel corso dell'opera, rivela in ciascuno un atteggiamento suo proprio, il quale ha radice nella diversità di temperamento, di ingegno, di cultura e in certe particolari posizioni di pensiero.

Gli Apologeti: Aristide.

Essendo andata perduta la più antica apologia di cui si abbia notizia, quella di Quadrato, ci resta come primo documento del genere quella di Aristide, diretta secondo l'opinione più accreditata ad Antonino Pio. (1) La concezione ne è molto semplice: — Un animo retto che cerca la verità deve riuscire certamente a trovarla. Ma chi ha conosciuto la verità? Non il politeismo nelle sue varie forme: le dottrine naturalistiche caldee, il politeismo antropomorfico greco, lo stolto culto egiziano degli animali, concezioni tutte che la ragione condanna. Gli ebrei non hanno che una verità parziale. I cristiani soli possiedono la verità, che fu loro insegnata da G. Cristo, e ne è prova la santità della loro vita. — Questo lo schema dell'apologia di Aristide. Alla confutazione degli errori degli avversari assegna una parte assai estesa in confronto degli altri Apologeti e anche in proporzione dell'intero suo scritto, pur non essendo questa la parte essenziale del suo pensiero.

Tralasciando ora la critica fatta alla divinizzazione degli elementi, che non rientra nel nostro campo, e venendo alla critica degli dèi greci, non vi sono molte singolarità da notare. Il nemico che Aristide combatte è la vecchia concezione dell'Olimpo, schematizzata, manualizzata. Il procedimento che segue è semplice: in principio del suo discorso aveva affermato il suo concetto di Dio:

(1) Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur:* II Theil, 1 Band, (Leipzig 1904) p. 272.

essere ingenito, eterno, perfetto, impassibile, non fatto, ma creatore di tutte le cose. Alla luce di questo concetto condanna in massa la rappresentazione che i Greci si sono fatta della divinità, poi passa in rassegna i singoli dèi, cogliendo il lato del loro antropomorfismo che urta di più con il concetto di Dio. La critica delle singole divinità è condotta monotonamente su una specie di schema, che termina con una osservazione ripetuta a guisa di ritornello: non è possibile che un Dio sia di tal fatta. Pare che voglia passare in rassegna le divinità principali: mancano invece parecchi fra gli dèi maggiori (Atena, Era, Posidone) e compaiono invece eroi assunti all'Olimpo (Eracle, Asclepio, Adone) considerati da Aristide alla stessa stregua delle altre divinità. Pare dunque che si sia attenuto agli dèi che avevano culto più diffuso o miti più noti; forse anche scelse quelli che si prestavano meglio a dimostrare la sua tesi. Le accuse apposte agli dèi sono quelle che ricorrono più frequentemente in tutta la polemica cristiana e non cristiana: gli dèi pagani sono soggetti a generazione e a morte, partecipano delle passioni degli uomini, si macchiano di delitti d'ogni specie (Zeus. c. IX, 6; Ares. c. X, 7, ecc.), esercitano professioni per vivere come un qualunque mortale (Efesto X, 1; Apollo c. XI, 1; Asclepio X, 5) e infine, non che provvedere agli uomini non possono neppure sottrarre se stessi e gli esseri che amano ai mali che li opprimono. Su questi due ultimi punti Aristide si trattiene con una compiacenza particolare. Vi è dunque una repugnanza della mente fra queste favole e il concetto razionale di Dio. Ad essa si aggiunge la repugnanza del senso morale, poichè questi dèi agiscono contro le leggi date da essi stessi all'umanità (c. XIII, 7) e corrompono con il loro esempio gli uomini (c. VIII, 5).

Gli dèi, quali Aristide li presenta, appartengono a una fase ormai assai lontana dal suo tempo: sono ancora quali li aveva concepiti Omero, poco diversi dagli uomini, partecipi dei loro lavori e delle loro battaglie, ricercanti unioni con donne terrene. Certo, più che a credenze vive al suo tempo intorno a lui, pensava alla mitologia imparata a scuola. E il ricordo non ne è molto vivace. In una stessa figura (in Dioniso p. es. c. X, 8) si accumulano alcuni tratti convenzionali, non ben composti a unità, tanto che non ne risultano figure vivaci e individuate come quelle dell'Olimpo greco.

Aristide non ignora però che poeti e filosofi greci cercarono di liberare le concezioni tradizionali da quello che avevano di più

assurdo e di più repugnante, e accenna al tentativo di ridurre la divinità a un'unica essenza varia nelle sue manifestazioni, alludendo manifestamente alle interpretazioni fisiologiche degli stoici (c. XIII, 5). L'argomento che vi oppone gli è dato dall'osservazione comune: come in un corpo è necessaria l'armonia delle membra, così sarebbe impossibile alla natura divina il sussistere se le sue parti fossero diverse e contrastanti fra loro, anzi si distruggessero a vicenda come fanno gli dèi del mito (XIII, 6).

Nonostante che Aristide si professi filosofo, la filosofia esercita poca parte nella sua opera. La sua critica è basata essenzialmente sul discernimento che vi è naturalmente nella ragione. Le sue osservazioni sono le più ovvie, spesso di indole morale: la condanna dell'errore dottrinale è nel pervertimento morale in cui esso ha le sue radici e di cui è radice a sua volta, poichè i Greci hanno chiamato dèi esseri affatto indegni di questo nome per averli complici nelle loro malvagità (c. XIII, 4); ma dall'adorazione di tali dèi la corruzione dilaga più largamente che mai, e in ogni tempo ne sono derivati continui mali all'umanità, senza che questa ne abbia mai riconosciuta la fonte (c. XIII, 6). L'argomento è quanto mai popolare. Popolare è anche il rapido accenno alla risibilità del culto degli idoli (c. XIII, 1, 2).

Sarebbe interessante sapere che cosa pensa Aristide sull'origine dei miti. Si tratta di favole o di travisamenti di verità? egli non ci dice la sua opinione. Ma certo il suo giudizio sulla mitologia è severo: la mitologia è un errore e una gravissina colpa; con essa gli uomini e specie i poeti, hanno fatto grave oltraggio alla divinità, se pure stoltamente abbiano creduto talvolta di farle omaggio. Della parte assegnata ai demoni dagli altri Apologeti in questo traviamento non si parla in Aristide, che non va oltre alla condanna implicita nella natura dei miti. E siccome limita la religione greca alla vecchia concezione antropomorfica, ne ha facilmente ragione. Più che semplicità questo è semplicismo.

L'importanza intrinseca di questa parte polemica è scarsa. Alcune singolarità che vi si notano non hanno significato speciale. Il dire Afrodite nata per la virtù fecondatrice di Crono anzichè di Urano può essere effetto di un errore di Aristide; chiamare Erme κωλλός può essere sbaglio di trascrizione, perchè poco dopo il dio è detto atleta. L'inghiottimento di serpi per parte di Dioniso non modifica sostanzialmente nulla di quello che sappiamo della forma del mito in tali epoche.

Il Geffcken, (1) analizzata minutamente l'opera di Aristide, secondo il suo metodo, dice che in essa non vi è nulla di originale, poichè resta per la sua forma più nel campo ellenistico giudaico che in quello propriamente cristiano. Aristide, dice, è ancora un « tipo, » non è uno scrittore personale, quale si mostrerà già invece Atenagora. Riconosce però che parlando della vita cristiana Aristide ha saputo trovare accenti efficaci. Il giudizio del Geffcken, è giustificato: nella parte polemica non ci sono pretese di originalità nè di altezze insolite. Aristide è una natura semplice, che non conosce troppe complicazioni ed esigenze di pensiero, non è un temperamento polemico, e nonostante cerchi di non tralasciare i pochi materiali più accumulati che composti nella sua mente, non ha ambizioni di letterato e di erudito. Egli scrive per gente semplice e umile. La sua forza è in quella sua semplicità quasi primitiva che ricorda l'arte di certi mosaici antichi, mancanti di prospettiva, coi grandi Cristi bizantini dominanti nel centro e i santi *digradanti all'intorno* di statura secondo l'importanza loro. Aristide è ancora incerto e timido nelle sue mosse, ma ci interessa perchè ci permette di seguire la polemica cristiana contro la mitologia nelle sue prime mosse.

Giustino.

Dalla concezione schematica e povera dell'apologia di Aristide passiamo con quella di Giustino a un campo più vasto, a pensieri larghi e talvolta profondi e geniali, per quanto espressi a lampi e non sempre dimostrati adeguatamente.

Le opinioni di Giustino sulla mitologia pagana sono espresse sopratutto nella prima apologia, che, più calma e più ampia della seconda, dà maggior agio allo svolgimento del pensiero. Nella seconda vi sono tuttavia alcuni accenni che ci servono per completare le linee della concezione. Quantunque si tratti di vere e proprie « apologie, » l'espressione calda e convinta delle proprie dottrine prende il sopravvento sulla difesa giuridica della posizione dei cristiani; quindi anche l'attacco alla posizione avversaria ha una parte limitata. Inoltre, secondo il procedere caratteristico del pensiero di Giustino, non è concentrata tutta in un solo punto, ma

(1) Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1097, p. XL (Introd.).

ricorre a più riprese, secondo un piano di composizione assai intralciato.

Non manca il dileggio del culto egiziano degli animali e dell'adorazione prestata dai Greci ai simulacri fatti dalla mano dell'uomo – e di che uomini perversi! – (*Apol.* I, IX, 2 segg.). Questa parte è assai banale, ravvivata solo dall'umoristico accenno agli dèi che hanno bisogno di guardiani per i loro templi; era però necessario mostrare la fatuità degli idoli per ribattere l'accusa di empietà rivolta ai cristiani perchè negavano ad essi i sacrifici.

Singolare invece è la posizione di Giustino nella considerazione della mitologia. La lotta che i pagani conducono contro i cristiani è dovuta a un'immensa macchinazione diabolica che dura dal principio del mondo. I cristiani non sono irreligiosi; tutt'altro: perchè invece dei pretesi dèi adorano il creatore dell'universo, Dio Padre e il suo Verbo; e invece dei sacrifizi ignobili offrono a Dio l'omaggio del loro riconoscimento e della purezza dei loro cuori. Prova della verità e santità della loro dottrina, è, come per Aristide, la trasformazione che essa opera nelle coscienze di quelli che l'accettano. Nulla dovrebbe dunque rimproverarsi ai cristiani, senonchè i demoni malvagi aizzano contro di loro i pagani, per stornare gli uomini da Cristo, e quindi da Dio, poichè in Cristo s'incentra tutta la relazione dell'uomo con Dio. Questa persecuzione essi fomentano ai nostri tempi; ma la loro attività si svolse già in passato. Fino dai tempi più antichi, per strappare preventivamente ogni disposizione a credere in Gesù essi erano ricorsi al grandioso edifizio della mitologia: rappresentarono cioè sulla terra vicende che scimmiottavano i futuri avvenimenti della vita di Gesù, di cui essi avevano avuto notizia per mezzo delle profezie, sperando così che in seguito la vita di Gesù sarebbe apparsa una favola come quelle antiche (I, LIV, 2). Scimmiottarono la nascita verginale di Cristo in quella di Perseo (I, LIV, 8), il suo potere sanatore in Asclepio (I, XXII, 6), la sua passione in Dioniso, in Eracle (I, XXII, 5) e negli altri figli di Zeus che ebbero a soffrire, la sua ascensione al cielo nel mito dei Dioscuri, di Perseo e di Bellerofonte (I, XXI, 2; LIV, 7), la sua potenza, di cui parla il Salmo XVIII (XIX) 6 in Eracle (I, LIV, 9). Così pure Atena – accogliendo con ciò l'interpretazione stoica di Atena come pensiero (φρόνησις dice Atenagora c. XXI) – non sarebbe che una contraffazione del Verbo (*Apol.* I, LXIV, 5). Ma siccome le profezie erano state fatte in termini vaghi, i demoni non compresero chiaramente e non

diedero perciò che rappresentazioni imperfette dei fatti della vita di Gesù (I, LIV, 4 e segg.); in particolare non seppero immaginare il supplizio della croce, perchè di essa si parlava solo simbolicamente. Messe a confronto le contraffazioni mitiche con i fatti della vita di Cristo non occorre dimostrazione ulteriore per stabilire dove sia la verità; Giustino ricorre tuttavia alle profezie (argomento forse poco convincente per un pagano) e cercherà poi di lumeggiare meglio il carattere messianico divino di Cristo nel dialogo con Trifone giudeo, dove le profezie convengono di più con l'interlocutore.

Quando Giustino dice che certi racconti furono ispirati dai demoni ai poeti per ingannare gli uomini (I, LIV) pare che li ritenga pura invenzione senza fondamento di realtà. Invece da altri passi appare chiaramente che i demoni commisero in terra i misfatti di cui narra la mitologia (I, V, 2), ma i poeti non sapendo che si trattava di imprese diaboliche le riferivano a pretese divinità, che chiamarono con nomi indicati dai demoni stessi. Sorsero così i miti su Zeus, sui suoi figli e fratelli (II, V, 5). Non si tratta perciò di immaginazioni fantastiche, o di racconti simbolici, ma di una realtà ben viva, per quanto con radici extraumane. Per riuscire nel loro intento i demoni sparsero tra gli uomini il terrore, cosicchè questi non seppero più pensare secondo ragione e si lasciarono ingannare dai demoni a loro piacimento, per cui tributarono loro onori divini e offrirono sangue e libazioni (I, V, 3). Assumendo dunque nome e fama di divinità i demoni si fecero adorare essi stessi, e nel succedersi dei tempi, come è ovvio, fecero ogni sforzo perchè gli uomini non si allontanassero da questo culto. Perciò fecero perire Socrate che cercava di illuminare gli animi; ed ora perseguitano i cristiani ed i saggi anche pagani.

Dei miti Giustino non fa un esame analitico. La loro condanna è implicita nell'origine demoniaca. Nel dire che i pretesi dèi sono demoni Giustino li marchia d'infamia, poichè per lui, come per i cristiani, i demoni non sono una specie di divinità inferiori – come pensavano i pagani – ma sono spiriti malvagi, intesi solo alla menzogna e alla colpa. La condanna dei miti sorge perciò impetuosa dalla coscienza morale. « Le loro azioni li condannano » dice degli dèi (I, LXIV, 6). Sull'assurdità di un Dio che nasce, muore e soffre in quanto Dio non si trattiene: il concetto di opposizione tra questi dèi mortali e il Dio dei cristiani c'è, perchè Giustino afferma che Dio, non che avere aspetto sensibile, non ha neppure nome; ma non lo svolge.

Giustino insiste invece sulle opere infamanti attribuite a Zeus e ai suoi figli, e nota l'abisso che c'è fra una tale rappresentazione della divinità e il Dio purissimo e impassibile (I, XXV, 2) o la personalità di Gesù (I, XXI, 5). I racconti mitici non sono che scuola di immoralità per i giovani (I, XXI, 4); sono il mezzo di cui si servono i demoni per tenere gli uomini nella colpa (confronta *Ap.* I, XIV, segg.). La loro condanna è qui. E il calore che Giustino vi mette è indice di profonda carità di prossimo, che vuole sottrarre tutti gli uomini a un giogo stupido e vergognoso, e di pura e integra coscienza morale; purezza di coscienza e carità di affetto che distinguono gli Apologeti cristiani dai critici pagani della mitologia.

Del resto Giustino è così lontano dal voler fare di proposito un'analisi critica dei miti, che qualcuna delle sue citazioni più considerevoli è introdotta per sostenere che in confronto dei miti non sono più straordinarii, nè più difficili da ammettere i fatti della vita di Cristo (I, XXII). È vero però che si affretta a soggiungere che il titolo di accettazione di questi fatti non sta nell'analogia con quelli dei miti, ma nella loro veracità intrinseca, comprovata dalla loro natura stessa e dalla loro conformità alle profezie.

Argomenti anche intrinseci contro le favole mitiche sono fatti valere da Giustino. Anzitutto ne trova nella storia del paganesimo stesso. Socrate volle distogliere gli uomini dal culto dei demoni, anzi decretò il bando dalla sua repubblica ai poeti autori degli empi racconti sugli dèi (II, X, 6) e per questa sua opera di verità fu fatto perire dagli spiriti malvagi (I, V, 3). Perfino il comico Menandro proibisce di adorare l'opera delle mani dell'uomo (I, XX). Questo riferimento a Menandro appartiene a quella letteratura apocrifa che era stata iniziata dai Giudei per mostrare che esistevano semi delle loro dottrine anche in seno al paganesimo? Comunque sia, la menzione di questi uomini saggi ha un valore ben diverso da quello di una citazione erudita, perchè si riconnette con una delle idee dominanti di Giustino: per Giustino non c'è soluzione di continuità nella storia umana: l'efficacia del cristianesimo non comincia dal tempo della vita di Cristo, ma è retrospettiva: il λογος eterno, manifestatosi nel mondo con la creazione, si è rivelato parzialmente anche prima di Cristo alle anime rette del paganesimo, per cui esse furono partecipi di verità, anzi precristiane.

Altra condanna viene poi alle presunte divinità pagane dal fatto

che il popolo adora qui una divinità, là un'altra, tacciando di empi quelli che non riconoscono gli stessi dèi da esso venerati (I, XXIV). Come dunque riconoscere come dèi costoro sui quali neppure tra i pagani si fa l'accordo? La vèrità, per essere tale, deve essere universalmente valida.

Ritornando ora alle linee fondamentali, la mitologia greca appare dunque a Giustino come un'immensa contraffazione della verità, perpetrata dai demoni con la complicità dei poeti, anzi per la maggior parte è una contraffazione della vita di Cristo. L'affermazione della divinità di Cristo è fondamentale: il posto capitale che occupa nell'anima di Giustino si riflette in tutto il suo modo di concepire la storia dell'umanità, quindi anche la mitologia è concepita in rapporto alla figura di Gesù. Questo costituisce una grande originalità di Giustino rispetto all'atteggiamento assunto dagli avversari antichi e recenti della mitologia e dagli stessi Apologeti cristiani, specie da Aristide. Questi esamina – come sa farlo – il valore intrinseco dei miti e ne conclude l'assurdità e l'indegnità, senza notare che un pagano o un giudeo potevano ritorcere contro il Cristo – alla cui incarnazione egli accenna – l'accusa di scendere al livello umano. Giustino invece parte dall'affermazione della verità del cristianesimo. Sa che alcuni cercano di ridurre il racconto della vita di Cristo a una favola simile a quelle pagane; anzi probabilmente prende appunto le mosse per la sua concezione della mitologia da questi attacchi lanciati nel calore della lotta fra pagani, giudei, e cristiani. Il caso di cui Giustino ci dà esempio non doveva essere isolato: una mente pura, fiduciosa per natura nel bene, colpita da quel misto di depravazione quasi inconcepibile e di adombramento di verità che vede – o crede vedere – in favole, le quali pure sono state per lunghi secoli l'alimento religioso di interi popoli, vuole di tutto questo una spiegazione. La spiegazione che ne dà Giustino – sopratutto ai tempi di critica progredita – può parere alquanto artificiale nei particolari della sua applicazione; ma nella concezione fondamentale è originale e non manca di grandiosità.

Una caratteristica spiccata di Giustino è la parte grandissima che hanno i demoni in questa storia dell'umanità a cui egli accenna; questa storia dell'umanità è tutta imperniata sul contrasto fra demoni e Cristo. I demoni hanno dunque una responsabilità massima nell'accecamento intellettuale degli uomini e nel traviamento morale che ne segue; e con questo resta diminuita – non soppressa –

la responsabilità degli uomini. Giustino può quindi non condannarli troppo acerbamente.

Ciò è conforme a quella generosità di animo che gli fa vedere in tutti i buoni del paganesimo altrettanti precristiani, ma lo porta troppo fuori del campo umano, psicologico, facendogli seguire le vie incerte della sua fervida concezione, piuttosto che la critica del pensiero dei pagani come Atenagora, o l'accurata analisi degli aspetti più oscuri dell'anima umana come Taziano. D'altra parte, per capire la posizione da lui assunta sulla demonologia nei rapporti con la mitologia – posizione che può parere strana e alquanto primitiva – occorre tener conto dei tempi in cui Giustino viveva, così avidi del meraviglioso, e così inclini a vedere ovunque spiriti e demoni, e non solo per opera del popolo, ma anche per opera dei filosofi. Basta ricordare Apollonio di Tiana e Apuleio.

Atenagora.

In Atenagora la critica della mitologia pagana raggiunge il massimo sviluppo del II sec., poichè l'argomento vi è trattato con riflessione più matura. Tra gli Apologeti greci di questo periodo, Atenagora è quello che ci dà un'idea più compiuta dello stato della discussione quale poteva essere allora tra il pacato ragionare di persone di una certa coltura.

Egli non si propone direttamente una critica della mitologia, ma vi è condotto dall'esame della teologia pagana, che intraprende per confutare l'accusa di ateismo fatta ai cristiani, accusa che significava non la negazione assoluta di Dio, ma la mancanza di riconoscimento degli dèi ufficiali. La questione è posta appunto nei termini di un'opposizione tra l'adorazione del Dio vero, unico, eterno, immutabile e l'ossequio delle varie e false divinità. Infatti alla parte critica è premessa una dimostrazione dell'unità di Dio (c. VIII) appoggiata sull'autorità dei saggi pagani (c. IV-VII) e sulla testimonianza di Dio stesso (c. IX). Inoltre anche indipendentemente dalla falsità del politeismo, la posizione dei pagani è minata dal fatto che essi stessi non riconoscono tutti i medesimi dèi (c. XIV), quindi meriterebbero essi pure l'accusa di empietà. Ed ecco ora la critica di tali dèi. Atenagora la concepisce in un piano organico, distinta in tre sezioni, avendo riguardo alle diverse fasi in cui si trova il pensiero pagano: adorazione degli idoli (c. XV-XVII).

mitologia tradizionale poetica (c. XVIII-XXI), – interpretazioni filosofiche dei miti (c. XXII) – e poi dà la sua opinione sull'origine di questi errori (c. XXIII-XXX).

Chi si è potuto elevare a distinguere il vero Dio dalla materia creata, inerte e corruttibile, come hanno fatto i cristiani, non potrà più piegarsi ad adorare neppure il mondo – meravigliosa opera di Dio – non che gli idoli fatti dalla mano dell'uomo. Queste pretese divinità sono più recenti dell'uomo, essendo opera dell'uomo stesso i loro nomi e i loro simulacri (c. XVII). Quanto ai nomi, cita l'autorità di Erodoto: « Esiodo ed Omero..... fecero le teogonie per i Greci e diedero i nomi agli dèi e ne distinsero gli onori e le arti e ne indicarono le figure. » (1) Questo passo potrebbe indurre a credere che Atenagora tenga per invenzione poetica tutta la mitologia, ma il suo pensiero è diverso e sarà espresso più tardi. Qui evidentemente – come era del resto il pensiero di Erodoto – vuole alludere solo a quello che è la rappresentazione figurativa dei pretesi dèi e la loro sistematizzazione. Quanto ai simulacri, invece che alle osservazioni sarcastiche care a tutti i detrattori della religione pagana, ricorre a un'esposizione delle origini della plastica e della pittura, che può interessare anche la storia dell'arte antica (c. XVII); senza però rinunziare del tutto ad altri argomenti come alla storiella del bacino del re Amasi (c. XXVI). È da notare in tutta questa prima sezione, che Atenagora non si limita a gettare un facile ludibrio sugli idoli, ma risale alla radice dell'errore e cerca di porre nettamente, con argomenti tratti dalla filosofia, quella distinzione tra Dio e materia che sarà la base di tutta la sua trattazione.

Dalle credenze idolatriche volgari si affretta a distinguere egli stesso la posizione di chi non crede che la statua sia un dio, ma la ritiene soltanto una rappresentazione di esso. Se esiste veramente una potenza in questi simulacri è cosa che esaminerà più tardi; ora (c. XVIII-XXI) esamina le concezioni antropomorfiche dei Greci sugli dèi, per concludere che in esse non sono affatto i caratteri della divinità.

Nell'intento di fare una critica razionale, non si limita a considerare qualcuna delle forme concrete espresse dalla concezione mitologica, ma da queste risale al concetto informatore, alla concezione della nascita del mondo e degli dèi, comprendendo bene

(1) HEROD. II, 53.

che il nodo dell'errore non è nella rappresentazione di questa o di quella figura, ma nelle idee che i Greci si sono formati intorno all'origine delle cose. Conformemente allo scopo dello scritto, nella critica si preoccupa del concetto della divinità e non degli altri aspetti del problema. Gli dèi hanno tratto nascimento dall'acqua (c. XVIII); sono dunque soggetti a generazione e perciò, come tutte le cose che nascono, morranno. Ma in tal caso essi non sono null'altro che materia, e la materia non ci spiega il principio dell'universo, perchè secondo il pensiero spiritualistico del cristianesimo (e della filosofia platonica a cui Atenagora si rivolge specialmente) non ha ragione di essere più antica di Dio, avendo bisogno di una causa efficiente (c. XIX).

Il Geffcken dice che questo passo di Atenagora sente del florilegio di sentenze filosofiche e precisamente del capitolo περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς. [1] Se il complicarsi del pensiero in osservazioni e citazioni parentetiche puo essere indice del desiderio di mettere a profitto la propria conoscenza delle opinioni filosofiche più notevoli, c'è peraltro una continuità del filo del ragionamento che mostra in Atenagora un pensiero suo e ci impone di apprezzare almeno il suo tentativo di assurgere a una considerazione della concezione mitologica meno superficiale del consueto, esaminandola non solo nelle sue espressioni particolari, ma considerandola come fase di pensiero, quale realmente fu.

L'esposizione mitica da cui parte è quella delle teogonie orfiche, come appare dal confronto coi frammenti orfici rimastici; [2] e come egli stésso ci dice, richiamandosi a Orfeo, come al più antico e più stimato « teologo » greco, vuole cogliere l'espressione genuina del pensiero ellenico, perchè la sua opera di demolizione sia più reale ed efficace.

Ma l'avere messo in evidenza il fondamento errato su cui si basano i miti non basta ad Atenagora. Sui presunti dèi, viziati già nella loro origine materialistica, si sono accumulate favole stravaganti e ingiuriose, che ormai da secoli urtano le menti assennate e colte. Ecco quindi, a rincalzo delle argomentazioni filosofiche precedenti, la condanna più facile ed ovvia del senso comune, offeso dalla forma bassamente antropomorfica o addirittura bestiale o mostruosa in cui gli dèi si presentano (c. XX). Vi è una parte

[1] GEFFCKEN, Op. cit. p. 200.
[2] Cfr. *Orphica*, ed. ABEL, Lipsiae, 1885.

che non ha riscontro negli altri Apologeti, poichè Atenagora continua ad avere presente la teogonia orfica – mentre gli altri si trattengono di preferenza sulla mitologia omerica, passata nel dominio dell'arte e della rappresentazione comune – e sopratutto la teogonia orfica quale era venuta foggiandosi sotto l'azione dell'influenza orientale, che aveva accentuato il carattere mostruoso di alcune figure.

Nè migliore della rappresentazione fisica è la rappresentazione morale che i pagani danno dei loro presunti dèi (c. XXI) e che repugna anch'essa alla natura divina. Gli dèi sono soggetti all'ira, al dolore, senza potere rimediare ai mali che il fato decreta; sono soggetti alle ferite del corpo e alle ferite dell'anima per opera della concupiscenza; sono perfino passibili di morte (1) e inferiori agli uomini tanto da diventarne servi. Un passo di Eschilo, riferentesi al falso vaticinio di Apollo per le nozze di Teti (2) è applicato da Atenagora a mostrare la fallacia divinatoria del dio, rispetto all'avventura di Giacinto e Zefiro. (3) Nei rimproveri a queste « πλάναι ποιητικαί » (c. XXII) da lui considerate come la distruzione del concetto di Dio, Atenagora ha vivi accenti di sdegno, per cui il suo stile di solito calmo, ragionatore, prende calore e movimento oratorio. Il fondo del pensiero è lo stesso su cui lavorava Aristide; ma Atenagora più colto, si serve dei versi dei poeti, che erano il tramite della diffusione di quelle concezioni intuendo forse assai più che gli altri Apologeti quale parte della forza di sopravvivenza di tali favole era insita nella elaborazione nitida e plastica data loro dalla poesia. Atenagora era forse meno ignorante e certo meno corto di cervello di quello che crede il Geffcken; basterebbe citare la concezione della « Trinità » (c. X) che è la più bella e profonda prima di quella di Nicea.

L'accenno ai caratteri umani degli dèi ha fatto presentare alla mente di Atenagora l'accusa rivolta al Dio dei cristiani di avere preso corpo umano ma egli si affretta a notare energicamente l'abisso tra le immorali passioni degli dèi e la purissima umanità del Verbo e non si trattiene oltre (c. XXI; cfr. c. X).

Non tutti i pagani sono stati contenti a queste aberrazioni dei poeti; Atenagora lo riconosce lealmente (c. XXII); molti filosofi, riprovando queste forme e non volendo d'altra parte staccarsi com-

(1) Cfr. PLAT. *Rep.* II, p. 383 B.

(2) Atenagora ci dice che Stige morì in battaglia. Quale sia stata la sua fonte per questa notizia non sappiamo.

(3) Citato da PLAT. *Rep.* II, p. 383 B.

pletamente dalla tradizione antica, hanno cercato di interpretarle allegoricamente. Ritorniamo dunque, dopo la digressione dei capi XX e XXI alla critica della concezione fondamentale degli dèi. La critica che Atenagora fa dei tentativi di spiegazione allegorica dei miti si riduce essenzialmente a questo: gli elementi naturali di per sè inerti e corruttibili, i fenomeni varianti o la sostanza mutevole in cui essi avvengono – nei quali gli stoici videro adombrati gli dèi mitici – non possono essere Dio, perchè i loro attributi sono incompatibili con l'essenza divina. L'errore fondamentale che è nella mitologia pagana, cioè la confusione fra Dio e materia, non è eliminato con queste allegorie, ma anzi è reso più palese. – Gli stoici dicono che la materia pervasa dallo spirito del Dio unico prende nomi varii di dèi secondo le mutazioni, ma che dèi sono questi i quali hanno corpo mutabile e perituro? – A questo si riduce in sostanza la critica delle spiegazioni etimologiche; Zeus da ξέω; Ἥρα = ἀήρ; Posidone da πόσις, e delle interpretazioni naturalistiche: Κρόνος = Χρόνος: Zeus assimilato alle stagioni che infrenano il corso del tempo o all'aria nata da Χρόνος; e delle altre su Iside, Dioniso, Semele, che Atenagora dà quasi come non stoiche, ma riconduce allo stesso errore fondamentale di quelle etimologiche. I filosofi stoici rispetto ai miti hanno sostituito alla spontaneità l'artifizio – cosa che si rimprovera loro modernamente, ma rimproverava già Cicerone [1] – e non sono riusciti con questo a uscire dal campo falso in cui si dibattono, incapaci di elevarsi sopra la materia. La critica non è nuova, ma bisogna tuttavia riconoscere ad Atenagora il merito di avere tenuto conto di questi sforzi fatti dalla mente umana per avvicinarsi alla divinità e di non essersene sbarazzato nel modo sbrigativo usato da altri.

Nessuna spiegazione, per quanto ingegnosa, può dunque persuaderci che vi sia una natura divina nei pretesi dèi del mito. Il negarlo peraltro non basta. Anzitutto sta il fatto che i simulacri degli dèi spesso dànno veramente prova di una potenza speciale (c. XXIII). La cosa è importante, perchè, sopratutto per la gente volgare, era uno dei maggiori argomenti in sostegno del culto idolatrico, e della fede negli dèi in genere. Atenagora non nega questi fatti, ma osserva che non si possono ascrivere alla materia che di per sè è inerte (ricordare la storiella del bacino del re Amasi) nè a coloro che i simulacri rappresentano, perchè p. es. la statua di Neril-

[1] CICER. *De nat. deor.* I, 15.

lino operava guarigioni quando Nerillino era tuttora vivente e, quel che è peggio, quando era malato egli stesso (c. XXVI). Li attribuisce invece a uno speciale errore delle anime umane, le quali, essendo immortali e razionali, compiono talora atti fuori dell'ordinario, prevedendo il futuro e rimediando al presente, ma invilite dai demoni, sotto la loro influenza, attribuiscono ad essi le operazioni proprie (c. XXVII). Dunque pare che Atenagora ammetta che fatti a primo aspetto miracolosi sono invece dovuti a fenomeni psichici normali; e così attribuisce allo spirito umano un potere che in ogni tempo si è andati cauti ad assegnargli, e riduce l'opera demoniaca in forme concepite meno grossolanamente del solito; cosa tanto più notevole in quanto avveniva in tempo in cui era soverchiante il gusto del portentoso e del soprannaturale. Basterebbe questo a mostrare che Atenagora ha una linea di pensiero distinta e superiore alle opinioni correnti nel mondo pagano sugli uomini e sui demoni. I demoni hanno dunque una parte nell'errore degli uomini, sia perchè sono avidi dell'onore e del culto che loro si presta, sia perchè vogliono allontanare l'uomo dal suo fine; ma la parte loro non è tanto di azione quanto di ispirazione, e anche in questa forma non si esplica se non in quanto il libero arbitrio razionale dell'uomo lo consente.

Ciò è tanto vero che i demoni non sono essi gli dèi adorati dai pagani, come alcuno credeva. I pretesi dèi sono invece uomini che vissero in un tempo antico e per la loro posizione regale, o per la loro forza, come Eracle, o per la loro arte come Asclepio, furono venerati come divinità dai contemporanei e passarono con questa fama all'adorazione dei posteri (c. XXVIII). Per sostenere questa tesi ricorre non ad Evemero, che era passato nella tradizione come impostore ed empio, [1] ma alle notizie sulla religione egiziana che si trovano in Erodoto, secondo le quali molti dèi greci sono assimilati ad antichissimi regnanti egiziani. L'autorità di Erodoto non parrebbe sufficiente ad Atenagora, perchè in altri passi lo storico greco mostrava ancora fede nelle divinità del mito; ricorre perciò alla lettera (apocrifa) di Alessandro di Macedonia alla madre – documento di natura evemeristica – e al mitico savio egiziano Ermete Trismegisto. La natura umana degli dèi è del resto evidentissima sia nel mito egiziano di Iside ed Osiride, sia nei miti greci di Eracle, di Asclepio, di Ino (c. XXIX), dello Zeus di Creta di

[1] Cfr. PLUT. *De Is. et Osir.*, XX. — TEOFILO, III, 7.

cui si addita il sepolcro (c. xxx) e in altri consimili. Certo non senza intenzione speciale Atenagora fra gli esempi della molteplicità degli dèi ammessi nei diversi paesi aveva raccolto di preferenza esempi di eroi divinizzati. Una riprova del fatto di attribuzione della divinità a uomini mortali è nel ripetersi di questo processo, più o meno spontaneamente, in tempi recenti, nelle apoteosi degli imperatori o dei loro favoriti (c. xxx). L'evidenza delle caratteristiche umane nei miti è tale che alla ragione si impone il dilemma: o i racconti mitici sulle generazioni, sugli amori, sugli omicidi degli dèi sono falsi, e allora cadono di per sè, o sono veri, e allora si tratta di uomini e non di dèi (c. xxx). Atenagora sta per il secondo corno, perchè ritiene impossibile che i poeti narrando con tanta solennità i casi degli dèi abbiano potuto mentire, e accetta perciò la tradizione come veridica quanto al fondo dei fatti. La sua argomentazione è piuttosto semplicista, perchè i poeti avrebbero potuto riferire senza sufficiente cautela qualche tradizione sugli dèi, senza che con questo risultasse infirmata la loro stessa esistenza. Certo nel tempo in cui ci troviamo non possiamo attenderci molte in fatto di critica storica, sopratutto da chi, come Atenagora, non ne ha mai fatto professione. C'è tendenza in questo periodo ad accettare i fatti quali sono, attribuendoli poi, secondo le proprie particolari teorie, a demoni, a uomini o a che altra potenza si voglia.

La parte dei demoni, in confronto di Giustino e di altre correnti vive in seno al paganesimo stesso, resta dunque ridotta di molto. I demoni hanno semplicemente ispirato e fomentato l'errore e lo mantengono vivo usurpando i nomi degli dèi e ispirando il culto che gli uomini prestano loro. Ne è prova la natura orgiastica e sanguinaria di culti quali quelli di Rea o di Artemide, ([1]) poichè l'accettare tali atti disdirebbe sommamente a Dio che è perfetta bontà (c. xxvi).

Atenagora ha voluto legittimare in certo modo di fronte ai pagani la sua credenza negli angeli, buoni e malvagi, con riattaccarsi alle loro opinioni filosofiche (c. xxii segg.); ma egli stesso ha notato che di comune non c'è che l'ammissione di entità diverse dalla materia e diverse anche dal Dio sommo; e in realtà la sua posizione sui rapporti fra miti e demoni è diversa sia da quella dei pagani, sia da quella di altri autori cristiani, che pure condividono

([1]) « Artemide, che in Tauride scanna gli ospiti, » può far credere che Atenagora riporti come contemporaneo un rito antichissimo, cosa che agli Apologeti fu rimproverata (I JECH. Op. cit. p. 7). Ma può trattarsi di una glossa.

la sua dottrina sull'origine e sulla defezione degli angeli, ma attribuiscono loro azione diversa rispetto agli uomini.

È notevole che Atenagora, in tutta la sua lotta contro la mitologia pagana, ama ricorrere all'autorità dei pagani più illuminati che ne compresero e combatterono la fallacia. Giustino si era fatto forte del bando che Platone intimava a Omero dalla sua Repubblica. Atenagora, oltre che nei filosofi, cerca un movimento verso un Dio unico e superiore alla materia anche in poeti come Sofocle ed Euripide (c. v), passo spurio quello di Sofocle, ma certo accettato comunemente come autentico al suo tempo. Di Platone specialmente si giova per affermare l'eternità e immutabilità di Dio e ne interpreta nel modo più consono all'idea cristiana l'atteggiamento che egli manifesta nel *Timeo* (1) di fronte agli dèi popolari (c. XXIII). Atenagora è dunque assai lontano dal partecipare della corrente intransigente verso la coltura pagana; e questo suo atteggiamento si riflette anche nel modo di trattare gli avversari, sempre garbato anche nei rimproveri, e sempre studioso d'interpretare esattamente il loro pensiero. Nella parte più strettamente mitologica deve essersi servito di Apollodoro, come lascia capire egli stesso (c. XXVIII), ma in che misura e con che metodo non è possibile a noi controllare. Così pure è ammissibile che si sia giovato di raccolte doxografiche per alcuni punti della sua critica, ma non vedo perchè si debba attribuirgli la servile e quasi letterale dipendenza da fonti puramente supposte, come quella che gli attribuisce il Geffcken.

I suoi argomenti, analiticamente esaminati, non sono nuovi? Ma neppure egli pretende di essere primo nel suo compito; anzi si presenta, rispetto alla critica mitologica, come un continuatore. Con questo non crede che l'opera sua sia superflua. Gli imperatori filosofi a cui si rivolge non praticavano le forme volgari di idolatria, ma si ostinavano a sostenere dottrine che stimavano poco e a condannare in nome di esse i cristiani. Assalire la vecchia concezione non ancora morta, con profondo calore di convincimento che cerca di trasfondersi in altri, è mostrare l'assurdità di questo procedere: vedete che cosa è questa mitologia ufficiale che ci imputate a delitto di avere abbandonato! E in questa sua critica Atenagora ha il merito di avere tenuto conto della doppia importanza sotto di cui poteva presentarsi la mitologia: importanza come tentativo di spiegazione naturalistica, importanza come ispiratrice di opere d'arte.

(1) PLAT. *Timeo*, p. 40 E.

Taziano.

Diversamente che nell'apologia di Atenagora, dove troviamo seguíto un piano organico di confutazione della mitologia, in quella di Taziano si concentrano frecciate intorno ad alcuni punti, introdotte quasi incidentalmente nell'esposizione del *Discorso ai Greci*; le argomentazioni filosofiche cedono il campo al discredito lanciato a piene mani. Siamo dunque in un procedimento affatto diverso, di cui le ragioni devono essere ricercate non solo nell'indole diversa dello scritto (quella di Taziano è un'esortazione, non una vera e propria apologia, quindi vi è meno forte la necessità di ribattere l'accusa di empietà) ma anche, e sopratutto, nella concezione generale delle condizioni umane che Taziano si è formata e nell'indole del suo spirito.

Taziano non fa di proposito una critica della mitologia, considerata come racconto dell'origine e delle vicende degli dèi, ma la considera in quanto è connessa con l'opera dei demoni sull'umanità. Gli angeli, pervertiti per il mal uso della loro libertà, privati dello spirito divino, cercano nell'uomo la materia della loro defezione e vogliono asservirlo involgendolo nel fatalismo da cui è informata l'astrologia (c. 8). Ed ecco che si presenta subito alla mente di Taziano la concezione greca della divinità, e la sua coscienza vi si ribella. Quale titolo hanno gli dèi all'adorazione degli uomini? Hanno caratteri bassamente umani e non sono neppur essi, come non lo sono i filosofi greci, liberi da contraddizioni. Infatti alcuni sono in contraddizione fra loro, poichè gli uni sanano e gli altri uccidono con la stessa cosa; questo impone un precetto e quello ne patrocina un altro; altri sono addirittura in contraddizione con sè stessi: Efesto è costretto a fare l'operaio; Apollo indovino è incapace di conoscere il futuro per sè; Atena Parthenos si è lasciata ingannare da Efesto. Aperta così la serie, vengono a galla molte e svariate miserie degli dèi pagani, poichè quando un concetto si presenta nella coscienza di Taziano non se ne riparte fino a tanto che non abbia trovato espressione adeguata. Dopo di aver accennato in tal modo ad alcuni miti, Taziano riprende l'argomento capitale, l'opera dei demoni: il mezzo di cui i demoni si servono per spargere il fatalismo, dice, è lo zodiaco (c. 9). Con lo zodiaco entra nella critica della mitologia un nuovo elemento delle credenze pagane, gli animali collocati fra gli astri, cosa che per Taziano è

la rivoluzione del senso morale. Ed ecco un esempio del procedere repentino del pensiero di Taziano: balza improvvisa alla sua mente l'immagine di Demetra, anticipazione dell'idea che esprimerà in seguito, se il cielo, cioè, non fosse per caso imperfetto prima che certi animali mitologici fossero assunti tra le costellazioni, e senz'altro l'accoglie ed esprime. Passa in seguito alla mancanza di criterio direttivo nell'assunzione fra gli astri; e nota poi la sconvenienza, il ridicolo, la bassezza morale di alcuni miti (c. 10) e le incongruenze a cui dànno luogo. Accenna così a culti di animali, a metamorfosi, a celebrazioni di atti disonesti, con frequenti spunti di ironie. E questi – chiede – sono i reggitori del fato!

Ritrovare un ordine preciso in questa movimentata rassegna (c. 8-10) è difficile; ma un'idea direttiva non manca.

Dopo questa serie di attacchi l'argomento mitologico per il momento è abbandonato. Altri attacchi ritornano più tardi nel corso dell'orazione, ma occasionali, portati piuttosto da un'impressione ricevuta dall'anima che dallo svolgimento normale dei concetti. Occasione è qualche volta la replica vivace a un'accusa mossa ai cristiani, come nel c. 25, dove l'accusa di banchetti tiestei fa sì che egli rinfacci ai pagani e Pelope diventato cena degli dèi e Crono che divora i figli, e Métide inghiottita da Zeus. Caratteristico è il capo 21: per prevenire la taccia di stoltezza lanciata sull'incarnazione del Verbo, passa all'offensiva: deride le metamorfosi di Atena e di Era, fatte per basso scopo, e l'umiliante servitù di Apollo. Alla morte poi dell'Uomo Dio (termine che non è espresso, tanto è rapido il pensiero) contrappone la morte di Asclepio e di Eracle e l'ingiusta punizione di Prometeo. In questo passo Taziano aveva presente il suo maestro Giustino, che in questo parallelo tra la vita di Gesù e le favole pagane aveva visto imperniata tutta la materia della mitologia? Può essere, ma non credo necessario ammetterlo per spiegare la coincidenza, poichè la rapida espressione di Taziano ha carattere di spontaneità. L'accenno seguente a Zeus che nasconde i sogni (cioè il senso dei sogni) agli uomini che vuol perdere, appartiene già a un altro ordine di idee. Ma ormai l'attenzione di Taziano è stata afferrata dalla mitologia e dai singoli esempi egli passa alla concezione generale di dèi generati e mortali, e da questa ancora alla confutazione delle interpretazioni allegoriche, che condanna perchè conducono all'annullamento degli dèi, riducendoli a elementi materiali. E con questo si chiude la digressione mitologica (c. 21).

È notevole nella polemica di Taziano il tono audace e aggressivo, che trova spiegazione nell'atteggiamento ostile da lui assunto verso il mondo greco. La sua polemica contro gli dèi non è che una delle forme in cui si concentrano gli attacchi ripetuti e diversi che egli muove a tutto il complesso del paganesimo: filosofia, religione, superstizione, costume, arte.

Per lo più Taziano accenna soltanto, con allusioni rapide; ma mordaci e spesso efficacemente rappresentative nella loro brevità. (1) Si tratta in genere di miti notissimi; bastava una parola per farli balzare vivi nella mente nella loro integrità. Taziano lo fa con una forma incisiva e personale che dà alla sua critica una fisionomia propria spiccata. L'arma di cui si vale maggiormente è il ridicolo. Atenagora e Giustino prendevano di solito un tono di sdegno aperto davanti alle immoralità e alle stoltezze dei miti; Taziano esprime spesso la condanna con lo scherno o con l'ironia: il custode della fatalità, Crono, legato dal proprio figliolo (c. 9), il rapimento di una fanciulla, Core, che diventa l'origine di arcani riti (c. 8), la glorificazione dei Dioscuri (c. 10). Lo scherno diventa qualche volta molto forte, come quello per la cessata generazione degli dèi (c. 21). Con ciò non è a dire che la condanna di Taziano sia meno severa o più superficiale. I miti da lui citati sono assai numerosi, qualcuno non è ricordato dagli altri Apologeti; di preferenza si trattiene sui miti che si riferiscono agli astri e per altro lato sulle avventure eroiche di Zeus e dei suoi figli e sugli intrighi e sugli aspetti più meschini dei numi. Tutta la miserabile congerie dei miti, pieni di stravaganze, di incoerenze, di immoralità, vuote ciancie (λῆροι) non gli pare degna che di scherno e sembra che chieda ai pagani: quando ve la scrollerete dalle spalle, poi che voi stessi dovreste comprenderne la futilità e la sconvenienza? Ed è naturale che egli veda la causa dei miti più compromessa che gli altri Apologeti, perchè per quanto colto, relativamente al suo tempo, è ostile alla cultura greca, allo spirito greco, quindi poco bene predisposto a prendere in considerazione gli elementi di persistenza che restavano nella vecchia tradizione, sia pure screditata. Inoltre bisogna anche tenere conto della sua indole.

Per lui dunque la mitologia è teoricamente liquidata. Ma essa continua a vivere nelle sue propaggini laterali, nelle pratiche derivate dalla concezione idolatrica della vita. Tra queste, coglie le più

(1) Di Eracle p. es. dice ὁ... πυρὸς ἑαυτὸν βορᾷ παραδοὺς οἴχεται. (21)

vive e le più impressionanti: le pratiche superstiziose della medicina, la divinazione, i culti orgiastici e sanguinari. Se voi volete compiere un'impresa scellerata ricercate l'augurio degli dèi (c. 19); oppressi dalla malattia invocate il loro aiuto. E non vedete che Apollo, l'indovino, fu deluso da Dafne; e non capite il ridicolo di una quercia, di una pietra unta (vi accenna anche Arnobio *adv. nat.* I, 39), di una donna invasata che profetizzano?

Parole molto energiche ha poi Taziano contro la recitazione dei versi, con cui i poeti accrescono la diffusione delle abominazioni mitiche, e sopratutto contro i numi e gli spettacoli scenici in genere, che riducono gli dèi a maestri dell'immoralità.

Anche nelle rappresentazioni dell'arte plastica Taziano colpisce i risultati funesti della concezione mitologica. Frutti di questa concezione sono non soltanto le statue dedicate ad Armonia, frutto dell'adulterio di Ares e di Afrodite, ad Europa, a Ganimede, ma anche quella disposizione immorale degli spiriti per cui fra le donne si esaltano, con onori e statue, disgraziate cortigiane. Il « catalogo delle statue » (c. 33-34) può interessare sotto molti rispetti; nel campo nostro ci mostra come le propaggini della mitologia fossero perseguitate anche in regioni a primo aspetto lontane. Non soltanto una condanna teoretica si vuole pronunziare dai nostri apologeti, ma si richiede da essi un intero rinnovamento, teorico e pratico.

Il Puech (1) dice che Taziano insiste poco nella polemica sugli dèi, perchè la considera già come alquanto banale. Questo è vero, ma non è tutto. Taziano non dà alla mitologia il posto che le dànno Aristide ed Atenagora, sopratutto perchè nel suo pensiero la mitologia non è che uno dei risultati di una complessa opera dei demoni fra gli uomini, ed egli vuole più che ogni altra cosa andare alle radici. L'opera dei demoni, alla quale sono dovute astrologia, medicina magia, divinazione e simili aberrazioni della mente umana, ha davvero un posto molto vasto nello scritto di Taziano. Ma è necessario intenderne bene la portata e non prendere alla lettera alcune espressioni, le quali ci farebbero credere a continue, materiali operazioni diaboliche in ogni atto della vita e persino ci farebbero vedere demoni erranti nei pianeti del cielo (c. 9). Taziano è discepolo di Giustino, che assegnava ai demoni molta

(1) A. Puech, *Recherches sur les Discours aux Grecs de Tatien.* — Paris, Alcan, 1903, p. 43.

parte nella storia dell'umanità; ma ha ripensato per proprio conto le dottrine del maestro, per cui ha una posizione sua. L'anima umana inferiore, dopo che con le sue cattive disposizioni ha fatto allontanare da sè lo spirito divino, abbandonata a sè stessa si rivolge alla materia. Cerca ancora Dio, perchè conserva una piccola scintilla della virtù dello spirito, ma non potendo sollevarsi alla contemplazione delle cose alte, resta facile zimbello degli inganni de' demoni; e seguendòli si forma l'immagine di molteplici dèi (c. 13). I demoni hanno dunque una gran parte nella genesi degli errori degli uomini; ma non per questo gli uomini sono ridotti a balocchi mossi da potenze a loro estranee. La base dell'errore è in loro, nel loro libero arbitrio che li stacca dallo spirito superiore, nelle loro passioni che i demoni non hanno che a solleticare. Ciò appare chiaramente dal c. 19, dove si vede evidentemente che le basse passioni umane sono il fondamento di cui i demoni si servono per accendere la brama di cose occulte e per dar credito ai loro inganni. Tant'è vero, che i demoni non operano neppure in quei casi in cui viene attribuita loro un'azione specifica: certe guarigioni loro ascritte derivano da ciò che essi si allontanano da un malato che prima tormentavano e quello riacquista la salute normale (c. 18). La necromanzia poi è semplicemente un'illusione che essi inducono in noi per distaccarci dalla via del cielo (c. 16).

E come bisogna intendere l'affermazione che gli dèi sono demoni (c. 8) e Zeus loro capo per primo? I demoni avrebbero compiuto realmente le azioni attribuite agli dèi, come pensa Giustino, e avrebbero preso i loro nomi? Non risulta; anzi dal capo 13 siamo indotti a ritenere i racconti mitici come dovuti a un vaneggiamento della mente umana, ottenebrata dalla materia in cui è caduta e suggestionata dai demoni. Talvolta Taziano ci presenta gli dèi in una forma così meschinamente e visibilmente umana che si sarebbe inclinati a crederlo un evemerista: tanto più indurrebbe a questo l'esempio di Antinoo assunto nella luna. Invece Taziano non è evemerista: la sua concezione gli dà ragione degli errori in cui sono caduti gli uomini, senza dover ricorrere a questa spiegazione più artificiale.

Ciò non esclude che non pensi a qualche caso di onori divini resi a mortali del ciclo eroico, p. es. ad Elena (c. 10). Ma sono casi ben distinti dai miti relativi agli dèi, per dir così, legittimi. C'è però qualche caso non ben chiaro. Il ratto di Europa, p. es. e quello di Core appartengono decisamente al ciclo divino, non

a quello eroico; eppure Taziano li riferisce come avvenuti al tempo della dinastia argiva di Inaco, che egli dà come storica (c. 39). Li riteneva dunque fatti compiuti da uomini e riverberati poi su presunti esseri divini? o semplicemente ripete un'attribuzione cronologica corrente al tempo suo, senza annettervi per sua parte alcun valore storico? Forse si tratta di questo secondo caso.

Volendo ora conchiudere brevemente, dobbiamo riconoscere che sebbene la critica della mitologia abbia in Taziano una parte secondaria e in subordine a più vasta concezione, porta tuttavia le caratteristiche del suo ingegno. Temperamento ardente e combattivo, ogni impressione produce in lui una reazione energica ed offensiva, quindi i suoi colpi si succedono rapidi e vigorosi. La sua forza e la sua attrattiva per questa parte sta nella mordacità talvolta ingegnosa con cui prende di mira le favole già da molto tempo additate al disprezzo e allo scherno. Certe novelle e certe costumanze basterebbero per lui a gettare il discredito su tutta la concezione religiosa pagana, come il disprezzo per alcuni filosofi gli fa coinvolgere nella condanna tutta la filosofia pagana. E non è soltanto compiacenza di demolire e di insistere sul guasto; ma egli vuole abbattere l'edifizio rovinato per far posto alla nuova fede, per ricondurre a Dio quegli uomini, che egli tratta in apparenza così bruscamente.

Quanto alla ricerca della radice degli errori egli mostra di avere indagato psicologicamente la questione e di avere dell'uomo una concezione più equa e più elevata di quella che può apparirci a primo aspetto, in conseguenza del suo piglio brusco e aggressivo.

Alla scorza si è limitato il Geffcken, e certo era animato dai suoi soliti preconcetti, quandò accusò Taziano di essere uno spirito del tutto superficiale, [1] arraffatore di notizie d'ogni donde, e qualificò di odio selvaggio la sua ostilità per la cultura pagana. Un giudizio completo su Taziano non può derivare che dallo studio di tutta l'opera sua, ma, anche considerandolo solo sotto l'aspetto polemico, l'appassionato apologeta non ci appare affatto uomo privo di ingegno e di energia.

Teofilo.

Nel loro complesso i libri *ad Autolycum* formano una esortazione ad un pagano per venire dall'errore alla nuova fede. Cosa

(1) Geffcken, Op. c., p. 106 segg.

che colpisce anche a primo aspetto è che nei tre libri, e specialmente negli ultimi due, si parla molto più di creazione che di redenzione, di monoteismo che di cristianesimo e l'antica Scrittura più che il Vangelo è citata per autorità.

Di fronte al paganesimo Teofilo ha un atteggiamento ostile senza avere per altro la passione e l'originalità di Taziano. Questi caratteri dello spirito di Teofilo si riflettono anche nella sua critica della mitologia. In questa parte troviamo una certa copia di materiali, la quale però non è stata sfruttata come si sarebbe potuto fare. Vi sono argomenti e spunti di natura diversa, derivati da fonti di vario genere, un certo quale aspetto di erudizione, ma questi elementi sono assai sconnessi e per lo più non hanno rilievo e colore nei loro particolari. Il materiale, preso da parti diverse, non è stato fuso e assimilato abbastanza, per cui il piano, che inizialmente c'era, non è svolto regolarmente: il pensiero ora divaga, ora torna all'argomento senza che si possa spiegare quest'incertezza con esuberanza di pensiero e di passione, come per Giustino e Taziano.

Il rimprovero per l'incredulità dei pagani sulla risurrezione dei corpi è occasione a un primo gruppo di attacchi contro le favole mitologiche. Voi – dice – negate fede alla risurrezione, eppure ammettete i prodigi fatti dai simulacri (l. I, 8). L'idea dei prodigi passa subito in seconda linea ed è espressa invece l'opinione fondamentale della trattazione mitologica: gli dèi venerati dai pagani non sono stati altri che uomini. E quali uomini! Segue il solito repertorio di azioni immorali, di divinità ferite dai mortali, colpite da morte e simili (l. I, 9). A questa argomentazione consueta segue uno spunto, nuovo negli Apologeti greci, ma usato già in passato: si parla di molti Zeus; quale è il vero? (l. I, 10).

Nel principio del 2° libro è cominciata una confutazione sistematica degli errori mitologici. I pagani, che quando leggono i racconti mitici stimano uomini i personaggi di cui trattano e in seguito invece li venerano come dèi, sono simili a coloro che fabbricano simulacri con le loro mani, trattandoli niente più che come materia; quando poi quegli stessi simulacri sono stati esposti al culto, li adorano come esseri divini (l. II, 2). L'argomentazione, iniziatasi in modo originale, si avvia con un certa vivacità, che peraltro si esaurisce presto. Forse in principio del capo 3° Teofilo aveva davanti agli occhi Taziano (c. XXI); ma di Taziano egli non ha la vena mordace. Il punto centrale è la concezione teogonica: agli

argomenti filosofici di Atenagora preferisce il dileggio e l'ironia; perchè non nascono più dèi? sono tutti morti o invecchiati? (il motivo, che è già in Taziano, sarà ripreso da Min. Felice). (1) Dalla generazione passa alla localizzazione degli dèi, discordante con il concetto dell'onnipotenza divina, con un tentativo di umorismo a spese di Zeus, che abbandonato il monte Ida non si sa ove siasi rifugiato, se a Creta ov'è il suo sepolcro, o a Pisa dell'Elide dov'è il suo simulacro erettogli da Fidia. Mentre il pensiero sta per tornare al suo punto di partenza, le teogonie, sopravviene un ampliamento, per il ricordo degli insegnamenti falsi e contraddittori in cui si sono dibattuti, non che i poeti, anche i filosofi. La digressione si spiega ricordando come il pensiero di Teofilo partiva dalle vecchie genealogie, le quali avevano l'ufficio di parlare non soltanto degli dèi, ma anche dell'origine dell'universo. Dalla condanna della spiegazione fisica data della mitologia, si passa con naturalezza ad osservare che neppure i filosofi seppero trovare la verità, e si viene poi al concetto cristiano di Dio creatore, ordinatore e vivificatore della materia. Teofilo vuole dunque considerare il pensiero greco relativo all'unione dell'universo sia nella sua forma primitiva del mito, sia nelle forme più sviluppate della speculazione filosofica. L'attuazione di questo disegno è certo molto difettosa, sopratutto per quello che riguarda la filosofia, che forse Teofilo conosceva pochissimo e male. Anche contro la mitologia gli argomenti sono assai semplicisti: – tutto deriva da Oceano; ma l'Oceano è acqua e l'acqua non è Dio. – Atenagora aveva considerato sopratutto dottrine orfiche; Teofilo preferisce attenersi ad Omero e ad Esiodo, di cui cita più versi (l. II, 5-6). Ma il campo delle teogonie è vastissimo, ed egli può sfoggiare la sua erudizione, che è meno geniale e limpida di quello che vorremmo. Accenna alle notizie dello storico egiziano Apollonide Orapio, alla teogonia riferita da Aristofane nei suoi *Uccelli* (quando ci aspetteremmo che Aristofane fosse citato da un Apologeta per la sua caricatura degli dèi invece che come fonte mitografica), a Satiro, da cui trae una pesante genealogia (l. II, 7), che tanto più pesante ci appare in quanto gli altri Apologeti ci avevano avvezzati a forme più svelte e spontanee. Un po' bruscamente dopo queste digressioni giunge una conclusione a cui non eravamo stati preparati: i pretesi dèi

(1) Min. Fel., *Oct.* 21, 11. Cfr. Lact., *Div. Inst.* I, 16. Cyprian., *quod idola etc.* 3.

sono uomini, e noi fummo ingannati sul conto loro da filosofi, poeti e storici, ispirati dai demoni.

La prima parte del libro III è novamente tutta una requisitoria contro filosofi e poeti pagani, autori di contraddizioni di ogni fatta, di errori sulle verità fondamentali e di perversi insegnamenti morali. Viene quindi a proposito una nuova carica contro la disonestà degli dèi dell'Olimpo (l. III, 3). La mitologia è scuola di immoralità, scuola di quei delitti che sono ingiustamente imputati ai cristiani. Riprova della malvagità de' pretesi dèi sono i culti orgiastici e sanguinari di cui si compiacciono (Artemide è omicida, I, 8; Giove Laziale esige culto inumano, III, 8). La preoccupazione morale, viva in tutti gli Apologeti, è vivissima in Teofilo, vescovo della chiesa, e giunge a far sì che egli non si creda neppure lecito di nominare la madre degli dèi. In definitiva, l'argomento morale è l'argomento capitale che egli porta contro gli dèi del mito.

I miti di cui parla sono per la maggior parte quelli già trattati dagli altri Apologeti; in lui però sono accennati di solito in modo scialbo e impersonale, che pare l'eco di voce altrui. Nulla acquista in lui una fisionomia spiccata: ricorda, come Taziano, Zeus che inghiotte Meti e Atena che ha perduto la sua verginità; ma che differenza di efficacia tra i due Apologeti!

Scarso di impeto proprio, Teofilo si appoggia volentieri all'autorità di testi antichi e recenti, sacri e profani. Dà grande peso alle testimonianze dei libri sacri per rafforzare la sua condanna degli idoli e cita Geremia (x, 13) e Habacuc (II, 18) (l. II, c. 35). Oltre che della Sacra Scrittura si vale di una testimonianza che doveva parergli accetta pei Greci, la Sibilla, e di questi canti pseudo-sibillini che ebbero tanta importanza nella letteratura giudaica della diaspora cita parecchi passi. Alla Sibilla aveva già accennato Giustino (I. xx, 1) e vi insiste la *Cohortatio* che profitta molto di questi e di altri scritti apocrifi dello stesso genere. Teofilo ricorre poi ancora ad autori pagani, come Apollonide già citato, e Tallo, lo storico siriaco dell'età di Tiberio, ricordato a documentazione della tesi evemeristica anche da Tertulliano (Apol. x, 7).

E quale è per Teofilo la radice degli errori? Lo scritto si apre con l'avvertire che condizione necessaria alla conoscenza del Dio vero è un animo puro, poichè il peccato è caligine agli occhi della mente, che soli possono vedere Dio. Teofilo aveva dunque presente la stretta relazione fra condotta pratica e conoscenza intellettiva. Si limita peraltro a un accenno e trapassa oltre, anzi nel

seguito abbandona la base psicologica su cui si era messo e non considera più che lo svolgimento dei fatti. L'ispirazione all'errore è venuta all'uomo dai demoni. Il serpente infatti, il giorno in cui tentò Eva, cominciò a insinuare il politeismo, dicendo: *Eritis sicut Dii*. Ispirati dai demoni furono poeti, filosofi e storici nello scrivere e diffondere le loro false dottrine (l. II, 8). Se creda a operazioni diaboliche nei simulacri divini non si può ricavare chiaramente, perchè la frase *demoni impuri* riferita ai simulacri può anche voler significare solo la natura malvagia di quei culti, quantunque l'analogia con gli altri Apologeti e il ricordo di consimili espressioni scritturali *(dii gentium daemonia)* inducano ad attribuirvi una designazione più precisa. Certo è che per Teofilo, come già per Atenagora, gli dèi non sono demoni, bensì uomini di un tempo antico. Non lo dimostra; afferma, e reca ad esempio non tanto miti eroici, quanto i racconti sugli dèi sommi, quali venivano riferiti da storici contemporanei evemeristi, come Diodoro e Tallo. La parte dei demoni sta nell'avere promosso e diffuso l'inganno, facendo sì che fossero venerati come dèi uomini, e uomini non certo eccellenti.

Traccia di un lavoro che doveva essere assai diffuso per spiegare comparativamente i miti (cfr. PLUTARCO. *Is. e Osir.* LVIII) è in quello che Teofilo dice dell'identificazione del Crono greco col Saturno latino e il Belo assiro (l. III, 29), il quale ultimo però, egli dice, secondo altri sarebbe stato alleato di Crono nella guerra contro Zeus. Il pensiero non è molto chiaro, dato anche che qui l'interesse principale non è mitologico, ma cronologico. Ci mostra tuttavia che Teofilo aveva notizia delle varie correnti del tempo suo, quantunque tali notizie restassero nella sua mente più come elementi di erudizione che di pensiero.

E questa è la conclusione che mi pare possa farsi sulla critica mitologica di Teofilo in generale: egli ha raccolto un materiale discreto, ma non l'ha fuso bene in unità; per cui, nonostante la varietà degli elementi, appare povero. In sostanza il suo atteggiamento è la ripetizione di atteggiamenti già notati negli Apologeti precedenti.

(Continua) Dott.ssa MARIA CARENA.

IL CONCETTO DELLA DONNA NELLE OPERE DI TERTULLIANO.

Il lusso e la vanità femminile.

Preoccupazioni varie ed idee complesse spingono Tertulliano alla lotta contro il lusso. In questa parte interessante e singolare dell'opera sua, la donna emerge come una nemica terribile dell'uomo, come un avversario pericoloso contro il quale bisogna sapere adoperare l'arma dell'astuzia, della minaccia e della persuasione.

Il lusso è innanzi tutto antipatico a Tertulliano, perchè è contrario allo spirito del cristianesimo che non ama la prodigalità eccessiva ed egoista. I suoi insegnamenti fondamentali sono il sacrifizio, l'elemosina; ora il lusso rende l'uomo inetto a queste virtù e abitua allo spreco, all'amore esagerato di se stessi, ed è poi intimamente connesso con la corruzione del costume, perchè contribuisce alla civetteria e aumenta il fascino della donna la quale, pericolosa per sua natura, lo diviene ancor di più se è bella.

Sulla bellezza femminile Tertulliano ha idee singolari che poi largamente informeranno la letteratura medioevale contro le donne considerate come origine di tutti i mali, causa della perdizione e della corruzione umana, fonte d'inganni e di nequizie. Già nel *De spectaculis* aveva enunciato il concetto che sarà caratteristico e fondamentale nel *De cultu feminarum:* l'idea del pericolo che sta nelle persone e nelle cose dall'apparenza piacevole.

In esse risiede il demonio che « nasconde il suo veleno nelle creature che ci sono più piacevoli e più care » [1] e che « non riposa mai nella sua malizia. » [2] Tertulliano applica questo principio

[1] *De spect.* 27: « Sint dulcia licebit et grata et simplicia, etiam honesta quaedam. Nemo venenum temperat felle et elleboro, sed conditis pulmentis et bene saporatis, et plurimum dulcibus id mali inicit: ita et diabolus letale quod conficit, rebus Dei gratissimis et acceptissimis imbuit. »

[2] *De poenit.*, 7: « Sed enim pervicacissimus hostis ille, nunquam malitiae suae otium facit...

alla donna: essa è bella e piace, ma la sua bellezza è tossico per l'uomo, il suo fascino lo corrompe, il suo amore lo perde. Inoltre essa si piega facilmente agli scopi del demonio, [1] perciò è alleata con il più acerrimo nemico dell'umanità.

La misoginia di Tertulliano, che qui appare in germe, discende immediatamente dalla sua dottrina demonologica. Per lui il demonio [2] è un essere spirituale, nato dal peccato degli angeli con le donne, che vuole nuocere in tutti i modi, geloso della redenzione offerta all'uomo mediante il battesimo. [3] Infligge perciò al corpo malattie, [4] rovina i raccolti, provoca sogni menzogneri. [5] S'intromette in tutte le svariate forme di divinazione: all'evocazione dei morti, ai sacrifizî dei bimbi, all'indagine del futuro; [6] contraffà i riti cristiani trasportandoli nelle cerimonie pagane [7] e copia la castità cristiana. [8] Infine questo demone, che si fa amiche e alleate le donne, ha per regno le pompe del secolo, gli spettacoli, tutto ciò che può perdere la natura umana, [9] ma la sua astuzia è inutile, perchè il cristiano solo ha il potere di scacciarlo, di costringerlo a confessare la sua identità con gli dèi pagani e di fargli chiedere grazia. [10]

Ora secondo Tertulliano, la donna, spesso è una alleata del demonio: essa è la « diaboli ianua » [11] perchè ha perduto l'uomo dopo d'averlo tentato ed ucciso moralmente. Nel *De cultu feminarum,* la lotta contro il lusso s'identifica perciò con quella contro la donna e la tattica di Tertulliano non è priva di interesse e di originalità. Il Monceaux [12] scorge in questi libri la preoccupazione

(1) *De praescrip. haeret.* 6; *De cult. fem.* II, 10, 11.
(2) *Apol.* 22.
(3) *De carne Christi,* 14.
(4) *Apol.* 22.
(5) *De anim.* 46; 47.
(6) *Apol.* 23: « Si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, si pueros in eloquium oraculi elidunt, si multa miracula circulatoriis praestigiis ludunt, si et somnia immittunt, habentes semel invitatorum angelorum et daemonum assistentem sibi potestatem, per quos et caprae et mensae divinare consueverunt... »
(7) *De praescrip. haer.* 40. Il diavolo, nel culto di Mitra, ha il battesimo, l'oblazione del pane, il simbolo della resurrezione.
(8) *Ibid.; Ad ux.* I, 7; *De exhort. cast.* 13; *De monog.* 17.
(9) *De spect.* 6; 7; 8; 10; 12; 27; e tutto il *De cult. fem.*
(10) *Apolog.* c. 23. Per una completa esposizione della dottrina demonologica di Tertulliano cfr. HARNACK: *La missione e la propagazione del cristianesimo nei primi tre sec.,* trad. P. MARRUCCHI, pag. 103.
(11) *De cult. fem.* I, 1.
(12) *Hist. litt. de l'Afr. Chrét.* I, pag. 379 e segg.

del moralista cristiano che si sdegna per la vita pagana che alcune fedeli menavano tranquillamente, senza credersi cattive cristiane. « Tertulliano – dice – mostra il pericolo dei piaceri profani, li attacca come prete, li analizza come filosofo, li beffa come uomo di spirito... La sua severità, servita da una meravigliosa giustezza di osservazione e da un raro senso di osservazione, ha fatto di lui un abile pittore di costumi come Petronio o Apuleio. »

Se si ricorda poi quanto grande era la smania del lusso in Africa e che le donne adoperavano tutti i mezzi di un'arte raffinata per attirare gli sguardi, si può considerare la sfida di Tertulliano azzardosa più che mai, assurda per i contemporanei e destinata a rimanere, in parte, allo stato di satira spiritosa o di sermone incompreso.

Il *De cultu feminarum* fu composto tra gli anni 200 e 209 e comprende due libri che in molti manoscritti sono dati come due lavori distinti con titoli diversi. Sull'autorità del codice Agobardino si fece del 1° libro, noto col titolo di *De habitu muliebri,* il primo libro del *De cultu feminarum* stesso. Quest'operetta, mentre è una requisitoria contro il lusso, spiega le ragioni dell'ostilità di Tertulliano verso la donna e traccia per essa un rigoroso programma di redenzione.

Nell'esordio ricorda alla donna il suo fallo: se essa conoscesse bene la propria condizione non ricercherebbe certamente il lusso dell'abito, nè correrebbe dietro ai divertimenti; si mostrerebbe semplice e disadorna quale Eva penitente e cercherebbe di riscattare la colpa ereditaria d'avere perduto il genere umano. Nè basta: la sentenza divina pesa su questo sesso che *deve* espiare: « ..... et Evam te esse nescis? » (1) Il suo impeto non può arrestarsi, anzi è forse accresciuto dal pensiero di qualche sua conoscenza, donna fragile e civettuola, che invece di suggerirgli un senso di gentile pietà lo fa prorompere in parole roventi, piene di eloquenza sdegnosa: (2) « Tu es diaboli ianua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix, tu es quae eum persuasisti, quem diabolus aggredi non valuit. Tu imaginem Dei, hominem, tam facile elisisti: propter tuum meritum, id est mortem, etiam Filius Dei mori habuit; et adornari tibi in mente est super pelliceas tuas tunicas? » Sì, certo, la donna pensa di ornarsi, ciò che

(1) *De cult. fem.* I, 1.
(2) *Ibid.* I, 1.

del resto Tertulliano vede e mette in rilievo. La forza dell'ambizione è tale che, se dall'origine del mondo Mileto avesse inviato la lana, l'India i vestiti sontuosi, Tiro la porpora, la Frigia i ricami e Babilonia i suoi tessuti; se la perla avesse diffuso il suo candore, il rubino il suo scintillìo; se la cupidigia avesse strappato l'oro dalle viscere della terra, fin da allora la donna prima, pur cacciata dal paradiso, avrebbe ugualmente bramato questi vani ornamenti. (1) La donna è pertanto agli occhi di Tertulliano (2) una grande colpevole, gli ornamenti di cui mena vanto sono gli impudici testimoni della sua vergogna; ma può tentare di rivivere, perchè il suo riscatto sta nella rinunzia e nel ritorno alla primitiva innocente semplicità.

Mai s'è udito linguaggio più violento, nè mai condanna più vasta ha colpito il sesso femminile. I poeti classici maledicono tutte le donne, perchè una donna, *la loro,* li ha fatti soffrire abbandonandoli o deridendoli.

L'irruenza di Archiloco di Paro, che dà l'impronta misogina alla letteratura greca, si comprende e si scusa sotto un certo aspetto, perchè Neobúle, la bellissima fanciulla, che gli era apparsa « con un ramoscello di mirto e una rosa fra le mani,... » (3) come una visione di primavera e gli aveva suscitato in cuore una dolce speranza, lo respinge. Ciò che avviene nell'animo di un amante tradito è sempre perdonabile se il suo dolore diviene arte e poesia vera. Con Simonide d'Amorgo la satira si fa generale: egli deride le donne mettendo in luce i difetti del loro carattere, ma, in fondo, le scusa perchè fu Giove a formare in vario modo l'indole femminile. Se la donna creata dalla volpe astuta è esperta d'ogni cosa buona e cattiva; se un'altra trae dal cane la curiosità, se un'altra ancora, fatta di terra, è data all'uomo come pena e carico... poco importa perchè:

> ... « La donna ch'a l'ape è somiglievole
> Beato è chi l'ottien, che d'ogni biasimo
> Sola è disciolta, e seco ride e prospera
> La mortal vita. In carità reciproca,
> Poi che bella e gentil prole crearono,
> Ambo i consorti dolcemente invecchiano. » (4)

(1) *Ibid.* I, 3.

(2) *Ibid.*: « Ergo nec nunc appetere debet, aut nosse, si cupit reviviscere, quae nec habuerat, nec noverat, quando vivebat. Ideo omnia ista damnatae et mortuae mulieris impedimenta sunt, quasi ad pompam funeris constituta. »

(3) *Framm.* 29.

(4) *Framm.* 7; versione di G. Leopardi.

Così dalla satira balza ancora l'elogio sincero ad una donna, forse unica ed eccezionale. Con Tertulliano le cose cambiano, perchè egli non prende di mira la persona singola: condanna dall'origine e per sempre tutte quante le donne per il fatto che sono donne.

La donna deve cercare di sparire, deve farsi piccina per celare la sua presenza. Perchè? Essa perdette l'uomo, asserisce Tertulliano. Dominato da quest'idea fissa, egli dimentica che la Provvidenza ha voluto integrare nella donna lo scopo della vita: dare all'uomo una compagna che allieti la sua solitudine, lo assista, lo consoli nelle avversità, lo ispiri, lo renda migliore e gli dia figli, sostegni della vecchiaia, dolce rifugio nella tristezza. Tertulliano non ha inteso tutto questo, non ha sentito l'anima femminile, non ha compreso che, sotto l'abito di porpora e di ricami batteva un cuore, corrotto quanto si voglia, ma pur degno di redenzione. Egli ha gettato di buon grado tutte le peggiori colpe sui delicati omeri femminili e ha fatto dell'uomo una vittima paziente e rassegnata. Tertulliano non ha saputo interpretare la sottile seduzione della donna, il fascino che ispira e che non è, come a lui parrebbe, sempre fonte di basse passioni, ma può divenire altissima poesia. Egli non vide nel corpo perfetto di una donna bella, un'opera di arte, degno di essere plasmato dallo scultore; comprese solo che questo corpo tentatore bisognava rivestirlo di gramaglie, che bisognava abbassare il capo e nascondere il viso imbellettato e gli occhi dardeggianti sotto il velo prescritto.

Quanta tristezza, quanto buio nell'animo di Tertulliano che giunse a pensare e a dire simili cose quando era trascinato dal suo temperamento rigorista! Pure io credo che egli non sia stato, nella vita pratica, odiatore delle donne. Ha parlato troppo di esse, mentre non si dovrebbe rivelare ciò che si disprezza. Se ne è occupato con tale compiacenza, le ha seguite con cura così minuta in tutti i particolari delle loro acconciature, dei loro vestiti; è penetrato nelle loro case, ha ostentato tanta indifferenza contro di esse, ha posto così bene in luce i pericoli da cui è minacciato chi si lascia cogliere dalle loro malie, fino a tradire – forse – in fondo all'animo suo il culto del sesso debole. Le ragioni che avrebbero dovuto spingerlo ad adorare la donna sono appunto quelle che, sentite da lui profondamente, analizzate, sminuzzate, gli hanno suggerito l'acre tattica di combattimento. Del resto impegnare una lotta, anche con un essere più debole, fragile quanto la donna, è sempre un modo di occuparsi d'essa e di considerarla.

Con Tertulliano si delinea una corrente di sentimento che il Medio Evo accoglierà: il timore della donna, il timore eccessivo della tentazione e della bellezza. Il bello sarà un pericolo, condannabile anche se arte; nè peraltro si deve scordare che, accanto a questa si svolge l'altra corrente, che conduce al culto della donna. La prima di queste due tendenze si può cogliere dall'analisi del *De cultu feminarum* nel quale Tertulliano dà aperta battaglia alla donna e al suo lusso.

Nel primo capitolo ha espresso, come vedemmo, l'ardua idea che la donna deve vietare a se stessa la gioia di piacere, deve imparare a conoscere se stessa, il male che ha prodotto e poi... a null'altro ha da pensare se non al proprio pentimento. Un artista raffigurerebbe la mesta eroina dell'opera del nostro africano vestita d'un lungo peplo con un velo che, nascondendo la leggiadria delle chiome, scenda giù per le spalle; volto pallido, capo chino. Ma l'uomo accettò di buon grado la colpa della donna, anzi, chiedendole figli, mostrò di gradire il compito della famiglia.

Così Tertulliano con il suo rigore viene a produrre nel mondo gli stessi mali di chi fa vita libera e spensierata. Mi spiego: la società era divenuta incapace di comprendere l'ideale di « un matrimonio in cui regna la concordia e che si appoggia sui figli, » (1) in quanto preferiva la libertà licenziosa al buon costume. Tertulliano pure non sa più intendere questo concetto, perchè la paurosa attesa della fine del mondo, la necessità dell'espiazione gli fanno reputare i figli un impaccio e la donna una nemica; per cui ripudia gli uni e l'altra. Ecco un caso in cui un rigorista agisce, in riguardo al progresso umano, come un libertino. Di poi la critica tertullianea si svolge sul lusso e indaga chi suggerì alla donna il desiderio di ornarsi. Potrebbe parere una di lei astuta iniziativa, non è così. Tutto il male proviene dagli angeli caduti i quali hanno, nell'opera di Tertulliano, relazione grandissima con il mondo e l'abbigliamento muliebre. È necessario rivelare quali sono questi rapporti. Gli angeli (2) (che sono nature dalla sostanza spirituale, ma pur dotati di corpi d'una specie particolare) si distinguono in due categorie in relazione al peccato che hanno commesso. Gli uni, porgendo ascolto agli stimoli della gelosia, spinsero l'uomo

(1) Detto di Ulpiano.

(2) *Apol.* 22; *De carn. Christ.* 6.; *De resurrect. carn.* 36.; *D. c. f.* 1, 2.; *Adv. Marc.* III, 24.

alla disubbidienza per perderlo, ed operano soltanto per diffondere il peccato; [1] gli altri precipitarono dal cielo, perchè subirono il fascino delle donne le quali, semplici e disadorne, ma pur bellissime abitavano la terra. Questi ultimi abbandonarono la loro patria e vennero in terra per starsene con esse; svaporata la passione, rimpiansero il cielo ormai chiuso per sempre. Il dispetto suggerì un'atroce vendetta: rendere odiose all'artefice divino le proprie spose. [2] Per raggiungere lo scopo si servirono di molti mezzi ingegnosi: prima di tutto rivelarono al secolo ignorante materie che fino allora la natura aveva tenute nascoste; in seguito insegnarono il modo di estrarre i metalli, la virtù secreta delle piante, il potere delle incantazioni, l'interpretazione dei segni celesti. Ma la loro cura principale fu di portare in dono alla donna l'*instrumentum... muliebris gloriae,* [3] cioè lo scintillìo delle gemme per farle risplendere nei monili, i cerchi d'oro per avvincere le braccia, la tintura di fuco per colorire la lana e infine il nero fumo per dare risalto agli occhi. La ragione di questi doni pericolosi derivò dall'odio: fu la vendetta contro la donna che, nella incolta sua bellezza e nella semplicità del suo abbigliamento, aveva saputo sedurre gli angeli. Ma essi, con raffinata astuzia, sotto pretesto di ricompensare le amanti, pervertirono in esse le seduzioni naturali.

Il dono dell'ornamento è perciò da ributtarsi perchè pericoloso. La donna che con la più innocente acconciatura cerca di piacere e può fare pensare che è bella, eccola divenuta, per Tertulliano, colpevole quanto una cortigiana, la quale esercita di proposito il suo fascino pericoloso. Egli, volendo combattere l'esagerata civetteria femminile, sembra oltrepassi la giusta misura. Ma in tutte queste invettive bisogna sempre tenere conto dell'enfasi retorica che ingrandisce, come una lente, il pensiero del nostro africano e non si scompagna da un difetto comune un poco a tutti i moralisti: essi, per combattere il male lo esagerano e lo vedono dappertutto. Perciò l'invettiva, la parola di biasimo, d'ira deve sempre essere accolta, vagliata e giudicata con prudente circospezione. Sollevando con cautela la portiera delle stanze muliebri, Tertulliano è penetrato in esse, ha esaminato tutti gli amminicoli della toeletta e si è soffermato sopratutto a considerare con raffinata ed ironica com-

(1) *De pat.* 5; *Adv. Marc.* II, 13.
(2) *D. c. f.* 1, 2.
(3) *Ibid.* 1, 2.

piacenza « rerum ipsarum qualitatem... ut consilia quoque concupiscentiae earum deprehendamus. » (1) E subito viene a dirci che l'abbigliamento delle donne consiste in due cose principali: *cultus et ornatus,* ch'io chiamerei gli ornamenti e le ricerche dell'ornamento. I primi formano il « mundus muliebris, » le seconde, con parole intraducibili, le definisce l' « immundus muliebris: » gli uni comprendono l'oro, l'argento, le gemme, i vestiti; le altre riguardano le cure prodigate ai capelli, alla pelle e alle parti del corpo che attirano gli sguardi: « alteri ambitionis crimen intendimus, alteri prostitutionis. » (2) Pure dinanzi a Tertulliano stanno alcune cristiane ornate in quel modo: ed egli chiede a se stesso ed a loro se ciò è conforme alla disciplina cristiana. No, certamente perchè essa consiste nell'umiltà, nella castità e rifugge da tutto ciò che è appariscente ed artificioso. (3) Clemente Alessandrino esprime (4) con gravi ed espressive parole, il sentimento al quale Tertulliano ha accennato: « Dentro – egli dice – devono essere ornate, e la donna interiore deve mostrasi bella, perchè nell'anima sola apparisce la bellezza e la bruttezza. Perciò solo il buono è veramente bello e solo il bello si dice veramente buono.

« ... La virtù sola
si mostra anche per mezzo di un bel corpo, »

e fiorisce nella carne, mostrando la leggiadra avvenenza della saggezza, quando, come fiamma, riluce nel corpo la purezza dei costumi. La bellezza di ogni cosa, sia pianta, sia animale consiste nella virtù di ciascuno. Questi pensier lasciano scorgere l'evoluzione del concetto del bello che, dal mondo fisico-sensibile, si trasporta al mondo morale-psicologico. Ciò può parere un danno per l'arte, ma è il principio di un progresso morale elevatissimo, d'una crisi della coscienza, d'una rivoluzione nel modo di pensare e di sentire.

Per convincere la cerchia delle sue uditrici Tertulliano deve dimostrare la vanità del lusso. Egli pone il quesito nel modo seguente:

1° *che cosa sono l'oro e l'argento?*

2° *donde proviene la dignità alla quale sono saliti e perchè sono preferiti al ferro e al bronzo superiori ad essi per utilità?*

(1) *D. c. f.* I, 4.
(2) *Ibid.* I, 4.
(3) *Ibid.* « ut iam hinc prospicias, Dei ancilla, quid ex his disciplinae tuae conveniat, quae de diversis institutis censearis, scilicet humilitatis et castitatis. »
(4) *Paed.* III, 12 trad. Boatti.

Alla prima domanda risponde che l'oro è una terra più brillante, la quale ha il pregio di essere strappata faticosamente nelle miniere da mani schiave e condannate ad una pena. Imbevuta di lacrime: « nomen terrae in igni reliquit, atque exinde de tormentis in ornamenta, de suppliciis in delicias, de ignominiis in honores, metalli refuga mutatur. » (1) Accanto ad esse stanno il ferro e il bronzo che sono tenuti in minor conto, benchè rendano all'uomo i più utili ed indispensabili servizî. E hanno pure rinomanza quelle pietre le quali non sono mai state necessarie per rafforzare le fondamenta delle case, per innalzare muri, sostenere tetti o consolidare terrazze, ma servono soltanto ad innalzare un edifizio di vanità per le donne. Sono tenute in conto perchè si ripuliscono con fatica per dar loro splendore, perchè, assortite abilmente, assumono l'aspetto di un fiore e incastonate nell'oro ne aumentano il fascino. Il lusso ricerca tutto ciò che è difficile da trovare: va a pescare in India e in lontani mari conchiglie a cui dà immenso valore soltanto perchè « nutrono nella loro parte interna non so qual crescenza... » (2) E la perla, ammiratissima ed ambita dalla donna, rimane agli occhi di Tertulliano una superfetazione patologica, nonostante la sua rotondità e la sua durezza. (3) Egli giudica che tutte queste cose hanno pregio soltanto in quanto sono rare o straniere, ma, ove si pongano nei loro luoghi d'origine, il loro merito diminuisce, perchè l'abbondanza porta sempre seco la noncuranza. Infatti presso i barbari, dice, dove l'oro è indigeno e comune, il malvagio è avvinto con catene d'oro. Inoltre, per convincere maggiormente il suo uditorio, Tertulliano ricorda con quanta disinvoltura i popoli orientali portano abiti e ornamenti sontuosi, i quali rappresentano per essi un modo comune di vestire. Allude al lusso dei Parti e dei Medi e questo accenno, anche sotto un altro rispetto, è importante in quanto riguarda un fatto della vita di Tertulliano, uno spettacolo indimenticabile al quale assistette quando fu a Roma: « Gemmarum quoque nobilitatem vidimus Romae de fastidio Parthorum et Medorum ceterorumque gentilium suorum,

(1) *D. c. f.* 1, 5. *Metalli refuga,* riferito a terra; espressione così chiarita da Rigaltio: « quasi damnata ad metallum inde fugerit. » Cfr. OEHLER, 1, p. 707, nota.

(2) *D. c. f.* 1, 6: « Sed si quid de mari Britannico aut Indico ambitio piscatur, conchae genus est, non dico conchylio aut ostreo, sed nec peloride gratius de sapore. Ad hoc enim conchas noverim maris poma. »

(3) *Ibid.:* « Quod si concha illa aliquid intrinsecus pustulat, vitium eius magis debet esse, quam gloria. Et licet margaritum vocetur, non aliud tamen intelligendum, quam conchae illius aliqua dura et rotunda verruca. »

coram matronis erubescentem, nisi quod nec ad ostensionem fere habentur etc. » (1) Ricorda cioè la sontuosa visita fatta personalmente da Abgar IX, re d'Edessa, accompagnato da seguito magnifico, a Settimio Severo per rendergli omaggio. Fu uno degli avvenimenti più spettacolosi dell'impero di Severo, ch'era ritornato in Italia dopo dieci anni di assenza. Cassio Dione conferma (2) tanta magnificenza, specialmente i costumi dei cortigiani ricchi al punto da fare impallidire dinanzi ad essi il lusso dei Romani. Quei barbari apparivano in pubblico coperti di perle e di smeraldi: cascate di pietre scendevano sulle guaine delle loro spade e perfino sulle loro calzature. Il confronto del lusso di Roma, che pareva già eccessivo, con quello dei *barbari* d'Edessa, smodato al punto da eclissarlo, dovette suggerire a Tertulliano riflessioni sulla vanità di esso e ispirargli in parte, il *De cultu feminarum*.

Clemente Alessandrino pensa come il nostro autore e mostra pure un sublime disprezzo per « pietre nericcie o verdi, per rigetti d'estranio mare e i detriti della terra » (3) in quanto giudica cosa stolta lasciarsi abbagliare da pietruzze trasparenti dai colori singolari o da vetri dai vari riflessi. Anche i fanciulli, dice, vedendo il fuoco vi corrono incontro tratti dal suo splendore, senza riflettere al pericolo di toccarlo. Così sono anche per le stolte donne le pietre legate in monili e composte in collane, le ametiste, le cerauniti, gli jaspidi, il topazio e (4)

« Il prezioso smeraldo di Mileto. » (5)

Condanna perciò in modo assoluto la vanità che non ha riguardo per la virtù, ma rivolge tutte le sue cure per apparire e pensa che, adoperando come naturali ornamenti che non lo sono, ne derivi una tendenza a mentire e abitudini ingannevoli come il fasto, l'effeminatezza, la lussuria. È d'accordo con Tertulliano (6) nel ritenere che le donne oscurano la vera bellezza adombrandola con l'oro e che è delitto mettersi attorno innumerevoli catene d'oro, come

... « dicono che i malvagi
Presso i barbari, d'oro sono avvinti. » (7)

(1) *D. c. f.* I, 7.
(2) Cfr. LXIX.
(3) *Paed.* II, 12.
(4) *Paed.* II, 12.
(5) *Ibid.* con framm. adespoto dei tragici (109 NAUCK).
(6) *Paed.* ibid.
(7) *Ibid.* con framm. Cfr. KOCK, *Com. att. fragm.*, III, pag. 485.

Nel braccialetto scorge un'imitazione delle catene dei prigionieri e osserva che gli Attici hanno chiamato i καθετῆρες in questo modo, perchè hanno la forma di catene.

Ma le donne spingono la loro ambizione fino al punto di porsi un anello ai piedi: quale piacere possono provare? Forse mettendosi volontariamente delle catene vogliono gloriarsi di ricche sventure? La favola poetica dicendo Afrodite cinta di simili catene nel commettere il peccato fa pensare a Clemente Alessandrino (1) che « gli ornamenti non sono altro che simboli dell'adulterio » e che taluni d'essi, la figura della serpe, ad esempio, servono come d'esca per spingere le donne al male. Fra i ricordi classici rievoca la descrizione di Aristofane il quale passa in rassegna, con evidente ironia, tutto l'abbigliamento muliebre. È interessante ripetere la citazione:

..... mitre, bende
Nitro, pomice, strofio, retrobenda,
Veli, belletto, vezzi, nero da occhi,
Gonna leggera, rete pei capelli,
Cinto, vesti, camicie, sopravvesti,
Tuniche, tunicelle, vesti tonde.
Ma non dissi ancor tutto. Che rimane?
Orecchini, pendenti, braccialetti,
Gioie, monili, spille, fibbie, anelli
Pei piedi e per le mani, cataplasmi,
Sigilli, nastri, olisbi, pietre sardie,
Ventagli ed elitteride; (2)

perchè, mentre per un lato essa rivela gli infiniti oggetti necessari alla toeletta d'una dama, dà occasione di mettere in rilievo le osservazioni del nostro scrittore. Secondo Clemente Alessandrino, le parole del comico espongono il « peso della stoltezza femminile » ed egli poi, affaticato e stanco dall'enumerare quella moltitudine di cose, si meraviglia che le donne non soffrano a portarne il peso.

Tornando ora al *De cultu feminarum,* di cui ho interrotto brevemente l'esame, Tertulliano osserva, (3) in relazione al lusso interno degli ambienti, che le case degli orientali dànno a vedere ornamenti rari e preziosissimi per noi, come la porpora tiria, i veli di giacinto, i quali ricoprono addirittura le pareti e sono tenuti colà, in nessun conto perchè abbondantissimi.

Per sradicare dall'animo umano il desiderio delle cose inutili Tertulliano ragiona in modo ingenuo: « Non piace a Dio – dice al

(1) *Paed.,* ibid.
(2) Nel *Paed. ibid.* fr. ARIST. nº. 320: trad. di A. BOATTI.
(3) *D. c. f.* I. 8.

suo uditorio – ciò che non fece egli stesso. » Dal momento che non volle le pecore con il vello azzurro o purpureo..... noi non dobbiamo tingerlo, perchè « ciò che Dio non volle, l'uomo non deve farlo. » (1) Se il pensiero del nostro scrittore, applicato a tutte le cose del mondo, fosse stato seguíto, la luce dell'indagine scientifica e sperimentale sarebbe stata soffocata per sempre!

Ogni cosa, secondo il Nostro, esce (2) dalle mani dell'artefice sommo, ma può essere variamente adoperata: se il diavolo s'infiltra in essa la corrompe e allora l'uso di essa diviene non solo cattivo, ma contrario alle disposizioni di Dio. In tal modo Tertulliano ha cercato di demolire il lusso distruggendo tutte le ragioni che possono alimentare la vanità: ha dimostrato i vantaggi di una semplicità naturale ed ha spiegato per quali frivoli e sciocchi motivi si desideri tanto un oggetto. Ma finora è rimasto alla superficie delle cose senza indagare il processo psicologico che produce il desiderio, la passione di un oggetto e quindi l'ambizione. Or bene, egli tenta di fare questo negli ultimi capitoli del I libro del *De cultu feminarum*.

Gli oggetti distribuiti in terre lontane o vicine suscitano vicendevole curiosità nei popoli che non li posseggono, perchè generalmente « il fervore della gloria » è freddo fra quei di casa. (3) La rarità o esoticità di qualunque cosa provoca subito nell'animo umano il desiderio di possederla. Il male non sarebbe grande se, avutala, l'uomo se ne accontentasse: da questo desiderio di possedere nasce quello di possedere smisuratamente. (4) Infine dalla concupiscenza emerge l'ambizione, la quale non conosce limiti di moderazione, perchè non ha fondamento nè nella verità, nè nella natura, ma nella pericolosa malattia dell'animo di dare pregio alle cose, solo per infiammare il desiderio di esse. « Non è forse vero che quanto più si dà prezzo a ciò che si desidera tanto maggiormente si accendono la brama e l'ambizione? » (5) chiede il nostro africano. Un ampio scrigno contiene grandi patrimoni, una delicata

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) *D. c. f.* I, 9: «..... quia non tantus est in illis (rebus) fervor gloriae, inter domesticos frigidae.

(4) *Ibid.*: « Ex hac vitium aliud extenditur, immoderate habendi quod et si forte habendum sit, modus tamen debetur. Haec erit ambitio, unde et nomen eius interpretandum est, quod concupiscentia apud animum ambiente, nascatur, ad gloriae votum... »

(5) *D. c. f.* I, 9: « Nam tanto maior fit concupiscentia, quanto magno fecit quod concupiit... »

testolina porta con disinvoltura il prezzo di terre e di isole; da un orecchio pende la rendita di un anno, in ogni dito della mano sinistra scherza il valore di sacchi d'oro, infine, per possedere un tessuto raro, si spendono con disinvoltura 10.000 sesterzi. Tale è la forza dell'ambizione che il fragile corpo di una donna può da solo reggere il peso di tanti tesori! (1) Con questa vivace descrizione, non scevra di pennellate ironiche, Tertulliano chiude il primo libro del *De cultu feminarum*. Egli ed altri scrittori cristiani posteriori, tentando di frenare le spese del lusso eccessivo, hanno favorito, forse senza saperlo, lo sviluppo dei capitali utili. Quest'idea lanciata dal Périn, (2) accolta ed ampliata dall'Allard, (3) in relazione ad un lusso peggiore che consiste nel possesso improduttivo d'un grande numero di schiavi, dà valore sociale ed umano alle invettive uniformi e tradizionali degli Apologeti, le quali furono coronate, dopo lunghe lotte, da successo parziale mediante l'abolizione degli schiavi e la riabilitazione del lavoro manuale. Lattanzio (4) esprime chiaramente questo sentimento quando dice ai suoi lettori: « Non vi chiedo di diminuire o di mettere a fondo la vostra fortuna: vi chiedo d'impiegare meglio il vostro superfluo. »

Dall'idea d'un più proficuo uso della ricchezza sorge il sentimento della carità individuale, della beneficenza in favore di chi soffre. « L'anello del tuo dito – dice S. Basilio (5) ad una ricca persona – servirebbe a pagare i debiti dei poveri o a rialzare i loro abituri crollati; uno solo dei tuoi forzieri d'abiti contiene di che riscaldare un popolo intero tremante di freddo! »

Questi pensieri, nuovi per il tempo, debbono essere ripetuti molte volte prima di trovare gli animi preparati e disposti ad accoglierli; anche oggi si chiede di continuo danaro in favore dei bisognosi, in nome della patria e della fede; molti dànno, ma altri, mossi dall'egoistico ed esclusivo amore di loro stessi, del proprio benessere e del proprio lusso, chiudono orecchie e borsa all'appello instancabile della carità. Perciò il grido di Giovanni Crisostomo (6)

(1) *Ibid:* « Saltus et insulas tenera cervix fert, graciles aurium cutes kalendarium expendunt, et in sinistra per singulos digitos de saccis singulis ludit. Hae sunt vires ambitionis, tantarum usurarum substantiam uno et muliebri corpuscolo baiulare. »

(2) PÉRIN, *De la richesse dans les sociétés chrétiennes*, passim. e spec. I. p. 21.

(3) ALLARD, *Les esclaves chrétiens*.

(4) *Div. Inst.* VI, 3.

(5) *Hom.* VII, 3.

(6) *In Isaiam* VI, 9.

è per tutti i tempi: « Quando andate a passeggio, portando appesi alle orecchie gioielli d'un prezzo enorme, pensate ai ventri affamati, a tutti i corpi nudi in causa del vostro lusso. »

Il l. II del *De cultu feminarum* è improntato a gravità maggiore, perchè l'opera del moralista si unisce a quella del sacerdote. Tertulliano sente che il suo dovere consiste nell'ispirare alla donna obblighi nuovi, richiesti dalla nuova fede e che essa non ha compresi. Il focoso africano, che presto assumerà il « pallium » a prova dell'austerità della sua vita, (1) vuole che la cristiana si distingua pure, quanto al costume, dalla pagana; nè basta: egli vuole attrarla verso una vita più seria, priva di feste e di divertimenti, per farle conoscere le pure gioie dello spirito.

Mosso dunque da un elevatissimo sentimento, Tertulliano, quale « umilissimo fratello » osa rivolgere alla donna una breve esortazione che dovrà contribuire alla sua salvezza.

Quest'ultima consiste nella manifestazione di una virtù possente: la pudicizia. Egli ritorna, perciò, al pensiero sfiorato in principio dell'*Apologetico* e sviluppa i doveri inerenti a tale prezioso ornamento. La donna, secondo lui, dovrà innanzi tutto, capire il senso che racchiude la parola pudicizia: molte, o trascinate da un'involontaria ignoranza o da un'audace finzione con loro stesse, credono che la pudicizia consista soltanto « in carnis integritate et stupri aversione, » (2) perciò perseverano nella ricerca eccessiva dell'ornamento, nell'eleganza delle acconciature e degli abiti. In questo modo nessun segno esteriore distingue la donna cristiana dalla pagana, mentre la prima dovrebbe conoscere il sentimento del vero pudore, che la seconda ignora, « quia nihil verum in his, qui Deum nesciunt praesidem et magistrum veritatis. » (3)

Anche se la donna si serba tenacemente casta nell'animo, se si veste in modo troppo sfarzoso attrae immancabilmente l'attenzione altrui. Pertanto, secondo Tertulliano, essa deve:

1° evitare di suscitare desideri profani;
2° cessare di essere un pericolo per l'uomo;
3° ricacciare da sè ogni apparato di bellezza artificiosa;
4° attenuare la bellezza naturale;

(1) *De pallio,* 6, dove dice che il « pallium » gli sembra il simbolo d'una filosofia migliore, rischiarata dalla fede,: « Melior iam te philosophia dignata est ex quo christianum vestire coepisti. »
(2) *D. c. f.* II, 1.
(3) *D. c. f.* II, 1.

perchè il desiderio di piacere mediante la seduzione proviene da un cuore corrotto e la bellezza è lo stimolo naturale della lussuria. A che pro – dice Tertulliano – (1) eccitare questo male? Perchè aprire l'adito alle tentazioni che sovente riescono a trionfare col ripetere i loro violenti assalti, o per lo meno a turbare la pace dell'animo? La donna deve cercare di vivere puramente nella pienezza della sua fede, sicura della sua coscienza, desiderosa di perseverare nell'onestà, senza presumere troppo. Chi presume troppo ha evidentemente meno timori, prende meno precauzioni ed è maggiormente nel pericolo, mentre « timor fundamentum est salutis » e « praesumptio impedimentum timoris. » (2) Questi prudenti consigli di Tertulliano traggono origine: 1° dall'idea che la donna deve cercare di diminuire la punizione che l'attende per avere perduto il genere umano; 2° ch'essa è un pericolo per l'uomo. « Perit enim ille simul in tua forma, si concupierit, et admisit iam in animo, quod concupivit, et facta es tu gladius illi, » dice alla donna, chiedendole poi con viva ironia: « Expingamus nos, ut alteri pereant? » (3) Tuttavia, con uno sforzo della volontà sull'ambizione, essa può mutarsi in angelo benefico, incaricato della propria salvezza e dell'altrui, solo se non mette in opera le pericolosissime sollecitudini di una bellezza già altamente funesta di per se stessa, se respinge ogni ricerca d'artificio e se fa sparire i vezzi naturali sotto un aspetto modesto, che non affascini lo sguardo.

Questa logica serrata ed inesorabile rivela due gravi difetti, dovuti essenzialmente all'eccessivo rigore di Tertulliano:

1° La donna viene ad essere responsabile dei peccati di pensiero che può fare commettere, mentre la colpa deve essere condivisa con l'uomo.

2° La bellezza è sacrificata tutta quanta alla morale severissima.

Tertulliano non ha sentito che la bellezza, lungi dall'essere un inconveniente, un pericolo è un dono altissimo. E la donna ciò bene comprende e ne è fiera; essa sente istintivamente il tesoro infinito che la sua prerogativa di beltà le fornisce, e quanto questa dote può contribuire alla elevazione dei sentimenti umani, all'ingentilimento del costume, agendo come fattore provvidenziale

(1) *D. c. f.* II, 2: « Tunc quod tentationibus viam aperire non debemus, quae nonnunquam quod Deus a suis abigat instando perficiunt, certe vel spiritum scandalo permovent. »

(2) *Ibid.* II, 2.

(3) *D. c. f.* II, 2.

di coltura e di virtù. Tertulliano non si è accorto (o la retorica gli ha impedito di manifestare in giusta misura il suo pensiero) che attraverso al lusso eccessivo ha colpito ciò che nessuno avrebbe osato condannare: la bellezza femminile e l'individualità stessa della donna. Egli distrugge, con aspra e aggressiva ironia, la vita e le abitudini del suo tempo; ma bisogna pure riconoscere che all'ideale invecchiato ed esausto ne sostituisce uno nuovo: il culto della virtù, della bellezza morale, il gusto della casa e delle occupazioni domestiche. « Nam ubi pudicitia, ibi vacua pulchritudo, quia proprie usus et fructus pulchritudinis luxuria, nisi si quis aliam messem decori corporis arbitratur » osserva Tertulliano, (1) che, tuttavia, prevede l'obbiezione di chi può chiedergli se sia lecito godere della *sola bellezza,* qualora ogni basso sentimento sia escluso dall'animo e vi tenga il luogo la castità. Risponde recisamente in modo negativo, lasciando libero chi che sia di gloriarsi finchè voglia della « carne e dei vantaggi fisici! » Il fedele non se ne glorierà certamente: in primo luogo perchè la vanità non s'accorda con l'umiltà cristiana, in secondo luogo perchè, dato che ogni ricerca del piacere è vana, tanto maggiormente lo è quella che risiede nel senso. La cristiana deve tendere alla propria elevazione e perciò, se brama ricercare una gloria, questa deve risiedere unicamente nello spirito, « quia spiritualium sectatores sumus; in quibus operamur, illis et gaudeamus; de his gloriam carpamus, de quibus salutem speramus. » (2) Una volta sola avrà ragione di gloriarsi della « sua carne » quando sarà lacerata dal martirio, non certo quando attrae dietro di sè gli sguardi ed i sospiri dei giovani. Perciò la bellezza è vana sotto ogni riguardo e, ove la cristiana la possegga, dovrà impedire con tutte le forze il trionfo di essa. Anche in questa parte della sua morale Tertulliano condanna troppo recisamente la bellezza esteriore; ha conciliato il brutto fisico con la bontà, concetto assai elevato e degno di nota, ma non ha sentito quale commozione può suscitare un'anima buona che traspare da forme aggraziate e leggiadre.

Inoltre chiede alla donna uno sforzo che si direbbe superiore alla natura umana, specialmente femminile: non attrarre lo sguardo altrui, non piacere o meglio sforzarsi di non volere piacere. Che è il piacere? un senso gradevole suscitato da qualcosa o da qualcuno su cui si posa con compiacenza lo sguardo o si fissa l'atten-

(1) *D. c. f.* II, 3.
(2) *D. c. f.* II, 3.

zione d'altri. Ora se la donna provoca, con il suo aspetto, questo sentimento nell'animo dell'uomo essa ne è la causa involontaria. Il quesito perciò si sposta e le parti s'invertono; è l'uomo, non più la donna che dovrebbe, secondo la filosofia tertullianea, vietarsi la gioia di guardare, di desiderare e di amare ciò che lo affascina. Logica assurda, perchè l'amore si uccide con la ragione e sorge semplicemente dal desiderio di ciò che piace.

Tertulliano deve essersi accorto che il rigore e l'enfasi rettorica lo hanno trascinato troppo lontano, perciò si modera, si ricrede dell'antecedente severità e, abbassando il tono, dà alle donne cristiane, « usando quasi un linguaggio pagano, come un pagano che parli a pagane, questo consiglio: voi dovete piacere soltanto ai vostri mariti. Quanto più piacerete ad essi, tanto meno vi curerete di piacere ad altri. Non temete, o donne benedette, nessuna donna è priva di fascino per il proprio marito: essa gli piacque abbastanza quando, sensibile all'affidamento della sua bellezza o dei suoi costumi, la fece l'eletta del suo cuore. » (1)

La donna non deve neppure pensare che, moderando il lusso e la ricerca di piacere, si attirerà l'avversione del proprio marito: questi – afferma Tertulliano – esige la castità dalla moglie, non le chiede la bellezza, in quanto ama altre virtù. Per di più la moglie si sforzerebbe invano di piacere perchè la sua bellezza desterebbe sospetto « propter illam sceleratam in nos opinionem gentilium » (2) e sarebbe ugualmente inutile per il fedele, che non l'esige. Perciò Tertulliano chiede in questo momento, alla donna solo l'onestà. Ma nonostante le sue esigenze, egli non vuole creare malintesi, perciò insegna alle donne il modo con il quale devono curare, secondo giusta norma, il loro corpo. Non vuole suggerire abitudini grossolane, un aspetto selvaggio, nè vuole che siano sudice o mal pettinate. Pretende una modesta semplicità, che non oltrepassi il necessario al di là di quanto piace a Dio. Parte del concetto che la donna è opera divina, perciò quella che vuole ornarsi è quella a cui dispiace l'artefice di ogni cosa, e quella che va a chiedere, con queste aggiunte, sussidio all'artefice avversario: il diavolo. Infine questi

(1) *D. c. f.* II, 4: « Quasi gentilibus dicam, gentili et communi omnium praecepto alloquens vos, solis maritis vestris placere debetis. In tantum autem placebitis eis, in quantum alteris placere non curaveritis. Securae estote, benedictae; uxor nulla deformis est marito suo; satis placuit, cum electa est, seu moribus, seu forma commendata... etc. »

(2) *D. c. f. ibid.*

ornamenti, che le donne pagane possono volere, sono indegni delle cristiane. Possono infatti avere un aspetto ricercato esse a cui è prescritto ogni genere di semplicità? avere un portamento rivestito di menzogna esse a cui è vietato mentire ed a cui, in particolar modo, è detto di esercitare l'astinenza e di amare la pudicizia? Come potranno osservare i precetti di Dio, se non osservano in loro stesse ciò che essi hanno di più dolce e di più soave? Ecco delinearsi a poco a poco il vero scopo del libro: è diretto contro l'ambizione muliebre e contro il lusso sfrenato che avvincevano le donne pagane e anche tentavano le cristiane. Esse erano passate, senza mutamento di sorta, alla nuova religione, mentre Tertulliano esige con il miglioramento morale, un portamento più semplice e più corretto. Invece la vita pratica quale spettacolo offriva? quello di donne prese dalla frenesia del lusso. Il nostro africano parla specialmente delle pettinature femminili; attraverso alle sue descrizioni e a quelle di Clemente Alessandrino a stento possiamo raffigurarci fino a qual punto era giunta la smania dell'acconciatura.

Lo stanzino da toeletta d'una donna benestante al 2° e 3° secolo d. C. occupava, per le cure della padrona, un grande numero di schiave con attributi distinti, anzi sembra che vi fosse una *ornatrix* speciale per ogni genere di pettinatura inventata dalla moda. La prima cosa a cui attendeva una fanciulla, sposandosi, era di cambiare pettinatura: Tertulliano accenna a questo uso (1) e parla pure, abbastanza ampiamente, della varia specie degli ornamenti del capo. « Quid enim tanta ornandi capitis operositas ad salutem subministrat? Quid crinibus vestris quiescere non licet, modo substrictis, modo relaxatis, modo elisis? Aliae gestiunt in cincinnis coercere, aliae, ut vagi et volucres elabantur, non bona semplicitate. Affigitis praeterea nescio quas enormitates sutilium atque textilium capillamentorum, nunc in galeri modum quasi vaginam capiti et operculum verticis, nunc in cervicem retro suggestum. (2) La più complicata di queste pettinature doveva essere quella dei capelli a piramide, a *tutulus,* se si consideri che per eseguirla vi era una speciale *ornatrix a tutulo* ricordata persino nelle iscrizioni. (3) Guai poi se l'*ornatrix* non disimpegnava il suo ufficio secondo i gusti e il volere della padrona!

(1) *De vir. vel.,* 12; « quid quod etiam hae nostrae (christianae)... vertunt capillum et acu lasciviore comam sibi inserunt. »

(2) *D. c. f.* II, 7.

(3) Orelli-Henzen, *Inscript.* 4°, 2974-6285.

Tornano alla mente i versi di Giovenale [1] nei quali descrive la toeletta d'una dama romana:

disponit crinem laceratis ipsa capillis
nudo umero Psecas infelix nudisque mamillis,
altior hic quare cincinnus? taurea punit
continuo flexi crimen facinusque capilli.

Ovidio [2] rivela una crudeltà ben più raffinata, quando consiglia alle donne di non essere imbronciate durante il tempo della loro toeletta:

..... Odi, quae sauciat ora
Unguibus et rapta brachia pungit acu.
Devovet, et dominae tangit caput illa: simulque
Plorat ad invisas sanguinolenta comas.

Altra laboriosa occupazione era quella di tingersi i capelli, specialmente in biondo, come lo esigeva una moda forestiera. « Video quasdam – osserva Tertulliano – capillum croco vertere, pudet eas etiam nationis suae, quod non Germanae aut Gallae sint procreatae; item patriam capillo transferunt; male ac pessime sibi auspicantur flammeo capite, et decorum putant, quod inquinant » senza contare quanto poco sia igienica questa vanità e quanto poco confaccia alla bruna carnagione delle Africane!

Clemente Alessandrino, [3] dopo d'avere notato che le donne si curano poco dell'amministrazione della loro casa e, munta la borsa al marito, spendono il danaro in gingilli per avere molti testimoni della loro bellezza e consumano tutto il giorno a lisciarsi in camera, ricorda anch'egli la moda di tingersi in biondo, e cita i versi di Menandro, il quale caccia di casa colei che rende flave le treccie:

Ed ora esci di casa. Non s'addice
A onesta donna far biondi i capelli.

Viene poi il giorno in cui le donne tenteranno di rendere neri i capelli bianchi ed è quando « si vergogneranno di aver vissuto fino alla vecchiaia, » dice ironicamente Tertulliano. [4]

Per non lasciare segnare al tempo la sua fatale impronta e per un senso di vanità estetica l'umanità si tinge. Tertulliano sente

(1) *Sat.* VII, 490-93.
(2) *Ars am.* II, 239 segg.
(3) *Paed.* III, 2.
(4) *D. c. f.* II, 6: « ... et atrum ex albo conantur facere, quas paenitet ad senectam usque vixisse. »

invece orrore per tutto ciò che sa d'artifizio e prorompe con impeto: « Pro temeritatem! erubescit aetas exoptata votis, furtum confitetur, adulescentia, in qua delinquimus, suspiratur, occasio gravitatis interpolatur. » (1) Tanto più che tutti questi sforzi sono vani: più si tenta di celare la propria vecchiaia, più si discopre!

Esiste un solo mezzo per ornarsi d'una eterna giovinezza: conservare l'innocenza che è una bellezza incorruttibile ed imperitura. (2) Ma ciò che è peggio d'una pettinatura complicata o di un capo tinto è la funesta abitudine di frammischiare ai proprî capelli finti.

Per Tertulliano questa moda è indegna perchè giammai le spoglie d'un capo straniero, forse d'un miserabile, non si sa come vissuto, devono trasportarsi su un capo santificato dal cristianesimo. (3) Le donne devono pertanto pettinarsi senza soverchia ricercatezza: « basti custodire i capelli e legarsi la chioma senza lusso con una semplice fibbia sopra il collo aumentando la bellezza sincera dei casti capelli con un culto moderato » sentenzia Clemente Alessandrino, (4) a cui Tertulliano fa eco col dire (5) che le donne devono ricacciare lungi da sè l'umiliante servitù degli ornamenti e andare velate. Con ironia crudele chiede poi se nel giorno del trionfo, ove egli, nonostante i suoi peccati, possa alzare il capo tra le cristiane, che piene di vergogna non ardiranno tenere alta la fronte, vedrà forse le donne sorgere dal sepolcro col belletto, con il croco, con la cipria e con tutte le ambiziose ricercatezze del capo... « ma non risorgerà – risponde – altro se non l'ignuda carne e lo spirito puro! » (6)

La donna sola rinserrava dunque in sè tutto il male del secolo? Il nostro scrittore (7) prevede questa obbiezione, quando osserva

(1) *Ibid.* II, 6.

(2) *D. c. f.* II, 6.

(3) *D. c. f.* II, 7: « .... Ad mensuram neminem sibi adicere posse pronuntiatum est. Vos plane adicitis ad pondus colluras quasdam vel scutorum umbilicos cervicibus adstruendos. Si non pudet enormitatis, pudeat inquinamenti, ne exuvias alieni capitis, forsitan immundi, forsitam nocentis et gehennae destinati, sancto et christiano capiti supparetis. » Per la voce *colluras* cfr. il gr. κολλύρα.

(4) *Paed.* III, 11.

(5) *D. c. f.* II, 7: « Frustra laboratis ornatae videri, frustra peritissimos quosque structores capillaturae adhibetis. Deus vos velari iubet..... »

(6) *D. c. f.* II, 7 « .....videbo an cum cerussa et purpurisso et croco et in illo ambitu capitis resurgatis, an taliter expictas angeli in nebula sublevent obviam Christo... Sed non potest resurgere, nisi caro et spiritus solus ac purus... »

(7) *Ibid.*, 8: « Videlicet nunc et vir et sexu aemulus feminas a suis depello... »

ch'egli può sembrare un uomo che, per invidia di sesso, allontani le donne dai loro beni esclusivi: il lusso e la civetteria. Pertanto non risparmierà con la sua censura gli uomini, i quali pongono altrettanto ardore a piacere alle donne, quanto le donne a piacere agli uomini. Di essi svela le arti, che consistono nel radersi accuratamente la barba, estirparsi i peli, arricciare la capigliatura, addolcire le asprezze della pelle mediante il sussidio di polveri speciali, dipingersi col belletto, secondo l'uso femminile, e consultare lo specchio, contemplando con ansia continua la propria fisionomia. A tutto questo s'aggiunge l'abitudine, simile a quella delle donne, di nascondere le proprie canizie. (1) Clemente Alessandrino reputa che gli uomini, col dipingersi per farsi credere ancora giovani, pensano di potere, come le serpi, spogliare la vecchiezza del capo. « Ma se alterano i capelli non sfuggiranno le rughe, nè essi sfuggiranno agli sguardi della morte dissimulando il tempo. Non è male il parere vecchi, non potendosi nascondere la vecchiezza; anzi, quanto più l'uomo si avvicina alla fine, tanto più è veramente degno d'onore. (2) Combattuti entrambi i sessi e dimostrata la vanità degli ornamenti e della civetteria, Tertulliano (3) si rivolge esclusivamente alla donna cristiana alla quale afferma che il lusso non le è necessario, perchè la vita semplice ed austera che deve menare va disgiunta da ogni vanità. Essa non frequenta i templi degli idoli, non assiste a spettacoli o a solennità pagane alle quali la donna « infedele » si reca unicamente per esercitare la propria seduzione, per raccogliere la pubblica ammirazione o per sfoggiare un lusso insolente, perciò non ha pretesti plausibili per abbellirsi. Quali motivi spingono la cristiana fuori di casa? visite a malati, a fratelli, riunioni d'indole religiosa, tutte incombenze serie e gravi che non richiedono affatto abiti sontuosi o straordinari. Taluna, per ragioni di casta, di nascita o di ricchezza, potrà essere costretta a vestire elegantemente, ma deve badare bene di non precipitare lungo la china del lusso eccessivo, sotto il pretesto che ciò è necessario. (4) Altra volta relazioni di famiglia inducono a visite presso

(1) *D. c. f.* II, 8.
(2) *Paed.* III, 3.
(3) *D. c. f.* II, 11: « Quae autem vobis causa est exstructius prodeundi cum remotae sitis ab his, quae talium indigent. Nam nec templa circumitis, nec spectacula postulatis, nec festos dies gentilium nostis..... »
(4) *D. c. f.* II, 11; « Ac si necessitas amicitiarum officiorumque gentilium vos vocat, cur non vestris armis indutae procedatis? »

donne pagane: allora è meglio che le cristiane palesino senza timori la differenza che esiste « inter ancillas diaboli et ilei... » (1)

Tuttavia vi sono delle cristiane le quali non vogliono rinunziare all'antico vestito e al modo di ornarsi per timore di esporre il nome cristiano alla censura ed agli insulti. Allora « non auferamus ergo nobis et vitia pristina: simus et moribus isdem, si et superficie eadem, et tunc vere non blasphemabunt nationes » grida con sdegno Tertulliano. (2) Ma quale rimprovero teme la cristiana? Ha forse vergogna che si dica: « Ex quo facta est christiana, pauperius incedit. Timebis pauperior videri, ex quo locupletior facta es, et sordidior, ex quo mundior? » (3)

La cristiana non deve perciò procedere ornata e imbellettata con lusso sfrontato, ma deve manifestare la sua modestia in cospetto agli uomini perchè, secondo il nostro africano, « bonum..... verum et plenum non amat tenebras, sed gaudet videri et ipsa demonstratione sui exsultat. » (4) Così la castità deve mostrarsi senza timori: « tanta enim debet esse plenitudo eius, ut emanet ab animo in habitum et eructet a conscientia in superficiem, ut et foris inspiciat quasi supellectilem suam, quae conveniat fidei commendae in perpetuum. » (5)

Infine tutte le raffinatezze del lusso debilitano il carattere e la forza della virtù: Tertulliano (6) dubita che mani solite a cingersi di anelli e braccialetti resistano al peso delle catene, che piedini avvinti in fermagli preziosi sopportino pazientemente i legami gravosi e che una testa, nascosta fra gli smeraldi e le perle, si sottometta al colpo della spada, per la corona del martirio. La donna deve pertanto abituarsi ad essere forte, a ripudiare ciò che la rallegra, a non conservare nulla di quanto teme di perdere, perchè la vanità, l'ambizione, il desiderio di possedere sono altrettanti laccì che incatenano la speranza di un avvenire migliore.

Tertulliano chiude (7) la requisitoria contro il lusso col tratteg-

(1) *D. c. f.* II, 11.
(2) *Ibid.* II, 11.
(3) *Ibid.* II. 11.
(4) *D. c. f.* II, 13.
(5) *Ibid.* II. 13.
(6) *Ibid.* « ... Ceterum nescio an manus spatio circumdare solita a lorarii catenae stupescere sustineat. Nescio an cruris peristelio lucratum in pondere se patiatur artari. Timeo cervicem, ne margaritarum et smaragdorum laqueis circumdata locum spathae non det... »
(7) *Ibid.:* « Quare, benedictae, meditemur lariora, et non sentiemus, relinquamus laetiora, et non desiderabimus...

giare l'ideale che la « sua donna » deve cercare di raggiungere: esso consiste nella semplicità, nella modestia e nel silenzio. All'ozio laborioso della pagana, che occupava le sue giornate a correre a teatro, alle feste, alle processioni e ai banchetti, sostituisce la dolce intimità della vita di famiglia, che segna pure un ritorno alle prische virtù romane: « Caput maritis subicite, et satis ornatae eritis. Manus lanis occupate, pedes domi figite, et plus quam in auro placebitis. Vestite vos serico probitatis, byssino sanctitatis, purpura pudicitiae. » (1)

Finora abbiamo seguíto la tattica di Tertulliano in relazione alla libertà concessa alle donne, al gusto soverchio per gli spettacoli e per il lusso: da questo esame sono venuti emergendo gradatamente il pensiero del nostro africano e le virtù alle quali dà maggior pregio. Egli fa una recisa distinzione tra il mondo pagano e il mondo nuovo cristiano, sdegna i compromessi di quelli che vorrebbero conciliare le due fedi e detta, senza curarsi dell'opinione pubblica, principî di vita e di moralità. Poi, proseguendo a muover guerra a tutto ciò che è macchiato d'idolatria, tratteggia l'ideale che propugna per le nozze, contemplando vari casi d'unioni avvenute tra persone di religione diversa. Questa parte dell'opera di Tertulliano, in stretta relazione con la donna e di grande importanza, si desume quasi tutta dai due libri *Ad uxorem* e da alcuni altri posteriori, che tosto prenderò ad esaminare.

(Continua) Dott.sa Giovanna Cortellezzi.

(1) *D. c. f.* II, 13.

RECENSIONI.

EINAR LÖFSTEDT. **Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum.** (Lunds Universitets Arsskrift N. F. Avd. 1 Bd. 14, Nr. 24). Lunds, 1918, C. W. K. Gleerup. Leipzig, Otto Harrassowitz. 8° gr. pp. 120.

Il Löfstedt continua con questo fascicolo le sue osservazioni critiche intorno al testo dell'Apologetico tertullianeo. Queste ricerche formano una nuova serie dopo quelle dall'A. già prima (1915) pubblicate nel fascicolo della stessa collezione: *Tertullians Apologeticum textkritisch untersucht,* di cui ebbi già a trattare ampiamente nel vol. V (1916) del *Didaskaleion.* In questo primo suo lavoro il L. dimostrava di essere ancora, come si dice, alle prime armi nella critica tertullianea, di cui oggi è maestro sommo il Waltzing. Era un primo esperimento, nel quale però l'A. aveva già fatta propria l'ipotesi propugnata dal Callewaert, che la base della critica testuale per l'Apolog. debba essere esclusivamente o quasi la tradizione del codice Fuldense. Il L. non ha mutato opinione, anzi, in questo suo secondo saggio tende con nuove indagini a confermarla e a meglio illustrarla. E a questo suo intento l'A. poteva utilizzare una bibliografia più ampia che la precedente. Dal 1915 in poi apparvero alcuni lavori di gran merito per l'avanzamento della critica tertullianea, e sono specialmente: *a)* JOHN E. B. MAYOR, *Q. Septimii Florentis Tertulliani Apologeticus. The text of Oehler annotated, with an introduction. With a translation by* ALEX. SOUTER, Cambridge, Univ. Press. 1917. Quest'opera oltre a copia d'informazioni e a un notevole Indice, ha il merito di conoscere un nuovo manoscritto, del quale dirò tosto. — *b)* G. THÖRNELL, *Kritiska studier till Tertullianus Apologeticum,* Uppsala 1917. — *c)* J. P. WALTZING, *Le Codex Fuldensis de l'Apologétique de Tertull.* Liège et Paris, 1914-1917. — LEO WOHLEB, *Tertullians Apologeticum* (Berliner Philologische Wochenschrift 1916, nn. 17-19-20-26-27-49-52). Il L. ha tratto profitto di questi lavori; specie di quello fondamentale del Waltzing, e di tutti questi sussidi e delle sue proprie indagini si vale per confermare la tesi della superiorità della tradizione fuldense. In un primo capitolo l'A. rifà brevemente la storia delle varianti fuldensi e discorre del carattere generale di esse varianti sia in se stesse, sia in rapporto con il testo degli altri mss. (detto *testo vulgato*). Notevole in questo cap. la notizia relativa a un frammento dell'Apol. conservatoci da un *codex Rheinaugiensis* del sec. X, (R) scoperto da A. Souter nella Biblioteca Cantonale di Zurigo e del quale il Souter dava notizia in *Journal of Theological Studies,* VIII (1907) pp. 297 ss. (V. qui sotto nella recensione del WALTZING, *Etude* etc.) Il L. rileva come nel breve tratto dell'Apol. che ci è serbato in quel ms. (c. 38,1-40,2) il testo concorda quasi intieramente con la tradizione fuldense:

questo fatto fu rivelato già dal Souter, che primo diede (loc. cit.) la completa collazione del frammento, e da Waltzing (op. cit., Append. IV) che riprodusse per intiero la collazione del frammento fatta dal Souter. Unico passo in cui il frammento Rheinaugiense differisce dalle lezioni fuldensi è Apol. 40. 2: ad leonem adclamatur *Vulg.;* ad leonem inclamant *Fuld.;* ad leonem *(om. inclamant) Rhein.* (R) Il L. (seguendo Waltzing, op. cit. p. 189, nota 1) ritiene come interpolazioni tanto l'*adclamatur* del vulgato quanto l'*inclamant* del Fuldense, e conclude che la lezione genuina sia rappresentata da R. Questa sentenza potrebbe essere avvalorata anche dal confronto del passo parallelo *ad Nat.* I. 9, in cui il cod. Agobardino ha:..... *statim omnium vox: Christi..... tum;* la lacuna fu integrata da Gronovio con: *christianorum meritum* (accolto da Oehler I. p. 322); da Gothofredo con *christianorum fatum;* l'una e l'altra integrazione presenta molta probabilità: e sebbene la frase sia diversa che in Apol., tuttavia si nota anche qui l'ellissi del predicato verbale, il che non manca di simmetria col testo del frammento Rheinaugiense. Nello stesso cap. il L. richiama l'attenzione degli studiosi sopra un manoscritto che fin qui non fu abbastanza considerato e che dovrebbe essere recollazionato a fondo e accuratamente. Esso è il *codex Petropolitanus,* ricordato da Oehler (I. p. XII) il quale vi accenna come a uno dei mss. da lui non potuti osservare: « *Codices mss. Apologetici, quos inspicere mihi nondum contigit, exstant Petropoli, Venetiae, Taurini* etc. » A questo mss. accenna anche Souter (op. cit. Introd. p. XVI, nota) dicendo fra altro: « It is of the ninth century, is probably the oldest existing ms. of the Apologeticus, and is mentioned in K. GILLERT'S Catalogue, printed in the Neues Archiv V (1880) 241-265, 597-617; VI (1881), 497-512, and described (with a photograph of one page) in A. STAERK, *Les Manuscrits Latins du Ve au XIIIe siècle conservés à la Bibliothèque Impériale de St-Pétersbourg,* 1910 (2 Tomes, St-Petersb. 1910), T. I, p. 130, T. II, planche 57. » Il Petropolitano è dunque un cod. di molta autorità per l'età sua (contemporaneo dell'Agobardino, nel quale manca l'Apolog.); e il L. crede che una collazione integrale di esso sarebbe necessaria; egli stesso vi si sarebbe sobbarcato fin dal 1915, ma vi dovette soprassedere per le condizioni politiche della Russia d'allora. Ad ogni modo il L. ha confrontato diligentemente la plancia facsimile riprodotta da Staerk nell'op. sopracitata, e ne ha concluso che il Petropolitanus rappresenta la tradizione vulgata, non quella del Fuldense-Rheinaugiense. Nel II capitolo del suo studio *(Die indirekte Ueberlieferung)* il L. prende in breve esame, senza riferimenti completi e solo con veduta complessiva, la tradizione dell'Apologetico indirettamente rappresentata dai seguenti documenti: *a)* i due libri *ad Nationes* di Tertull.; *b)* i frammenti dell'Apolog. greco serbatici da Eusebio e la versione latina di essi dataci da Rufino nella versione di Eusebio; *c)* alcuni frammenti conservati nell'*Altercatio Heracliani* e presso Isidoro Ispalense nelle sue *Etymologiae; d)* finalmente, i tratti dell'Apolog. riprodotti dall'opuscolo *quod idola dii non sint* attribuito a S. Cipriano. Il L. esamina attentamente tutti i passi di questi documenti nei quali è rispecchiata la tradizione del Fuldense o quella vulgata, e ne deduce che le testimonianze favorevoli alla prima sono in maggior numero di quelle favorevoli alla seconda. Nel terzo capitoto e in una breve appendice il L. prende in esame una lunga serie di luoghi e vi spende un minuzioso e interessante lavoro esegetico, del quale non si può dar conto in una semplice recensione. Sono aggiunti un Indice analitico e un altro dei singoli passi presi in esame.

S. C.

EINAR LÖFSTEDT. **Zur Sprache Tertullians.** (Lunds Univ. Arsskrift N. F. Bd. 16, 2). Lund, Gleerup — Leipzig, Harrassowitz 1920, 8° gr. pp. 117.

È un contributo agli studi tertullianistici nel campo grammaticale e stilistico. La grammatica e lo stile di Tert. erano stati ampiamente analizzati da HEINRICH HOPPE nel suo classico lavoro: *Syntax und Stil des Tertullian.* Lipsia, Teubner, 1903. Il L. reca a questo lavoro alcune integrazioni preziose, e sotto questo rispetto il suo fascicolo non può essere trascurato da alcuno che si proponga di addentrarsi nella critica testuale degli scritti tertullianei. Perchè spesso l'esame comparativo della struttura sintattica, morfologica, delle clausole ritmiche, conducono a un emendamento testuale fondato su di una base ben più sicura che non siano i ritocchi suggeriti da quello che si può chiamare « buon senso grammaticale » e che può condurre a delle solenni cantonate. Chi voglia scorrere, anche per pura curiosità, le pagine di questo fascicolo, potrà rilevare l'importanza dell'indagine grammaticale per la critica del testo tertullianeo. Il grande cartaginese ha un modo di esprimersi così fortemente personale, che nella maggior parte dei casi la sua frase non può essere confrontata che con altre frasi di lui stesso: Tertulliano non può essere confrontato che con Tertulliano. Questo aforisma, che potrebbe valere per qualsiasi autore antico o moderno, è tanto più dominante e assoluto nel caso di uno scrittore che spessissimo si allontana dal modo di concepire e di esprimersi comune all'età sua. Occasionalmente il L. si adopera anche in questo fascicolo a rilevare la superiorità della tradizione fuldense. Ecco nelle prime pagine un caso di questo genere, che però sembra decisivo: *Apol.* 20. 3..... *quod et monstris et portentis naturalium forma turbatur providenter scripta sunt.* Tale la lez. di tutti i mss. del testo vulgato; il fuldense invece di *providenter* ha *providentiae.* Il L. preferisce quest'ultimo perchè lectio difficilior e perchè mantiene la clausola ritmica più regolare (doppio cretico — ⏑ — / — ⏑ ⏒). Inoltre, egli procede alla esegesi grammaticale di quel *providentiae*, che il Waltzing (Le codex fuld. de Tert. p. 104) prende come dativus auctoris (dativo d'agente) il L. spiega invece come genitivo possessivo e cita *de monogamia* 4 (Oehler I, 766):... adiecit et legem de futuro, siquidem *prophetiae dictum est:* et erunt duo in unam carnem; dove Oehler col cod. Gorziense ora perduto scrive *prophetice,* in luogo del genitivo *prophetiae,* che secondo il L. deve essere preferito con i migliori mss. Senza entrare nell'esame di altri passi dal L. in questo fascicolo con minuziosa ricerca discussi, quanto ho detto basta a mostrare l'importanza di questo studio e il merito dell'A. che ci ha fornito in esso un ottimo contributo per gli studi tertullianei.

S. C.

EINAR LÖFSTEDT. **Arnobiana.** *Textkritische und sprachliche Studien zu Arnobius.* (Lunds Univ. Arsskr. N. F. Bd. 12. 6). Lund, Gleerup. — Leipzig, Harrassowitz, 1917, 8° gr. pp. 107.

I sette libri *adversus Gentes* di Arnobio furono studiati nel decennio 1910-1920 da parecchi filologi, fra i quali vanno ricordati: PROSPERO SPINDLER, *De Arnobii genere dicendi.* Dissert. Strassburg, 1901; TEODORO LORENZ, *De clausulis arnobianis.* Dissert. Vratislaviae, 1910; KARL MEISER, *Studien zu Arnobius,*

München 1908 (Sitzungsber. der K. bayer. Akad. d. Wissensch, Philos. — philol. u. hist. Kl. 1908, 5 Abhandl.); C. BRAKMAN, *Miscella,* Lugduni Batav. 1912-1913; a cui bisogna aggiungere gli articoli dello STANGL *(Arnobiana)* in *Berliner Philol. Wochenschrift* 1910, nn. 4-5, e di SCHMALZ, *Satzbau und Negationen bei Arnobius* in *Glotta* V, p. 202 ss. Nonostante questi recenti contributi e le precedenti ricerche sul testo arnobiano, resta ancora molto da faticare intorno a numerosi passi incerti e una futura edizione che possa avvantaggiarsi delle recenti e di altre eventuali indagini, avrà una incontestabile superiorità in confronto di quella, del resto eccellente, di REIFFERSCHEID nel 4 vol. del *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienna 1875. La tradizione manoscritta dell'*adversus Gentes* non è sfortunatamente molto ricca: essa si riduce a un unico manoscritto, il cod. Parisinus, 1661 saec. IX, quello stesso codice che ci ha tramandato l'*Octavius* di Minucio Felice quivi allegato come 8° libro di Arnobio. Il L. osserva in proposito che la collazione di questo ms. potrebbe essere rifatta per intiero e parecchie cose vi sarebbero da correggere in vista di una nuova edizione; egli ha veduto il ms. e vi ha confrontato alcuni passi, traendone qualche profittevole ammaestramento, di cui fa tesoro in questo suo fascicolo. Il quale consta sostanzialmente di due capitoli (oltre una rassegna bibliografica, una introduzione e gli Indici), dei quali l'uno esamina e discute una serie di passi arnobiani dal punto di vista della critica testuale, l'altro prende in considerazione un'altra serie di luoghi dal punto di vista stilistico e grammaticale. Inutile aggiungere che i futuri editori di Arnobio dovranno prender visione di questo studio del L. per avere lume e guida nell'ardua impresa.

S. C.

J. P. WALTZING. **Le Codex Fuldensis de Tertullien.** — Bibliothèque de la Faculté de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège; fasc. 21, Liège, Vaillant-Carmanne; Paris, Champion 1914-1917, 8° pp. 524.

È il più poderoso e paziente dei lavori preparatorii, coi quali il W. viene allestendo la sua edizione critica dell'*Apologetico* di Tertulliano: « En préparant une *Edition classique* (così l'A. nella pref.) « nous nous sommes vite persuadé qu'il fallait commencer par mettre en œuvre tous les moyens fournis par la critique pour retrouver la forme donnée par Tertullien à sa pensée et pour rétablir sa pensée elle-même dans son intégrité. » Questo studio non era destinato a uscire separatamente; doveva, nel disegno dell'A., servire come introduzione critica all'altro lavoro del W. stesso: *Tertullien, Apologétique. Texte établi d'après le Codex Fuldensis,* che ora forma il 22 fascicolo della medesima collezione. Man mano che l'indagine progrediva, la mole dell'opera tanto crebbe, che si dovette pensare a imprimere separatamente i due lavori: L'A. avverte ancora nella prefazione che nonostante la mole di questo suo studio preparatorio, esso non giunge fino alle ultime conclusioni alle quali dovrebbe pur arrivare: «... il n'aborde pas encore de front le problème de l'origine des deux traditions manuscrites et de la valeur de l'une et de l'autre. » A risolvere questo massimo problema della critica tertullianea il W. destina un ulteriore studio: *Étude sur la double tradition manuscrite de l'Ap.* L'A. ricorda anche nella pref. che si attende la edizione dell'Apolog. affidata dall'Accademia viennese a Enrico Hoppe, per il *Corpus Script. eccles. latin.* e si ripromette qualche buon soccorso anche da quella. L'edizione

che il W. darà dell'*Apol.* vorrà dunque essere veramente una edizione monumentale: essa oltre al testo e all'apparato critico, sarà fornita di uno studio sulle fonti e di un completo commentario grammaticale e storico. Lo studio presente si apre con una Introduzione, la quale offre in breve la storia della doppia tradizione dell'*Apologetico,* le fonti dirette e indirette, le ipotesi varie fin qui propugnate circa il valore delle due tradizioni e il loro rapporto reciproco. Questa Introduzione è un gioiello di perspicuità e insieme di profondità; il W. ha il grande merito di saper esprimersi con molta chiarezza e semplicità anche quando tratta le questioni più intricate ed aride. Ciò dipende sopratutto dalla grande padronanza dell'immenso materiale, acquistata dall'A. in lunghi anni di insegnamento e di studio. D'insegnamento dissi, perchè, come l'A. stesso gode di farci sapere, il presente studio è il resultato in parte di una intelligente e amorosa collaborazione di allievi col maestro, nei corsi della facoltà letteraria di Liegi dove da parecchi anni il W. è professore. L'Introduzione accenna dunque dapprima al vario apprezzamento delle lezioni fuldensi fatto dagli editori delle opere di Tert. Per primo SIGEBERTO HAVERCAMP (le lezioni fuldensi furono pubblicate la prima volta nel 1597 nell'ediz. di Junius V. più avanti nel Bollettino di Lett. lat.) nella sua edizione di Leida del 1718, esprimeva l'opinione che Tertulliano abbia curato due redazioni del suo *Apolog.* e che quella sopravissuta nel solo cod. fuldense sarebbe stata la prima: « Id tamen sciri velim, magnam non modo curam in hoc Apologetico a Tertulliano adhibitam, sed et bis idem hoc scriptum, hic illic paullum in verbis et oratione immutatum, ab illo in publicum emissum esse etc. » (HAVERC., Praef. p. 7). Conforme a questa opinione, l'Havercamp adottò un metodo di contaminazione delle due tradizioni, che giustamente venne disapprovato da Oehler (I, p. XIX) come destinato a rendere a Tert. il cattivo servigio di raffazzonargli una terza redazione del suo capolavoro, sì da renderglielo quasi irreconoscibile. L'Oehler si accosta all'opinione di Havercamp quanto all'origine della tradizione fuldense, ma nella sua monumentale edizione si attenne per l'*Apol.* alla tradizione vulgata, cioè al testo di tutti i mss. conosciuti eccetto il perdute fuldense a noi noto attraverso la collazione di Modius pubblicata nell'ediz. di Junius e un frammento Rheinaugiense recentemente scoperto, di cui dissi sopra nella recensione di LÖFSTEDT, *Kritische Bemerkungen* etc. Nell'ultimo ventennio venne a galla la tesi dell'assoluta genuinità del Fuldense (il Waltzing chiama *tradizione speciale,* quella rappresentata dalle varianti fuldensi): questa tesi fu propugnata la prima volta da M. C. CALLEWAERT, rettore del Grand Séminaire di Bruges nel suo famoso articolo: *Le Codex Fuldensis, le meilleur ms. de Tert.* apparso in *Revue d'hist. et de Litterat. religieuse* VII (1902), pp. 322-353. Secondo Callewaert l'unica redazione che risalga a Tertulliano è la fuldense; tutti gli altri mss. rappresentano un testo dell'*Apolog.* rimaneggiato da un ignoto studioso della rinascenza carolingia. L'ipotesi è molto ardimentosa ma debolissima come tutte le affermazioni estreme. Basti dire che essa è smentita dalla *tradizione indiretta* dell'*Apologetico* (frammenti greci presso Eusebio, latini presso Rufino, Cipriano, Isidoro e nell'*Altercatio Heracliani* e inoltre quella rappresentata dai due libri *ad Nationes* di Tert. stesso); questa tradizione indiretta infatti contiene lezioni fuldensi e anche lezioni del cosidetto testo vulgato, le quali così risalgono almeno al 3° secolo; nè è cosa facile l'affermare che anche i mss. della tradizione indiretta siano stati influenzati dalla tradizione del testo vulgato..... Ma l'ipotesi cade da se stessa, qualora senza preconcetti la si metta alla prova dei fatti. Ecco: per es. *Apol.* 8, 7 la lezione fuldense risulta: *item panis qui*

sanguinis iurulentiam conligat; quella vulgata (cod. P, ossia Paris. 1623) è *item panis quo sanguinis iurulentiam conligas*. I sostenitori dell'ipotesi di Callewaert affermano che i ritocchi del testo vulgato in confronto del fuldense sono dovuti a tendenza *normalizzatrice,* all'intento di facilitare il testo e di appiattire l'irto fraseggio tertullianeo nel conio della latinità più comune. Ora domandiamo se nel passo sopra citato v'era proprio bisogno di questo lavorìo normalizzatore, mentre le due redazioni appaiono egualmente perspicue, e anzi, quella fuldense si potrebbe ritenere più facilona dell'altra. Evidentemente qui, come in cent'altri casi, ci troviamo di fronte a due redazioni indipendenti e irreducibili. E che tali sieno lo può persuadere il confronto dei luoghi paralleli presso *ad Nationes* I, 7, dove la stessa idea viene espressa ripetutamente e in guisa che la prima volta sembra affine al Fuldense, la seconda invece al vulgato: *a*) (Oehler I. p. 318)... *et panis aliquantum, qui in sanguine infringatur — b): (ibid.* p. 319)..... *excipe rudem sanguinem in quo panem tuum saties.* La prima frase evidentemente si avvicina al fuld. mediante la concordanza *panis... qui;* l'altra invece, col rapporto obliquo: *panem... in quo* dimostra molta affinità con la redazione vulgata. Il che può avvalorare l'idea che, in via di massima, le due redazioni risalgano fino a Tertulliano.

Importante nella Introduzione del W. il paragrafo che tratta del metodo da seguirsi onde *ricostruire* nella sua integrità il testo fuldense. Il W. ritiene con l'Oehler e il Kroymann che la collazione del Fuld. compiuta dall'umanista fiammingo Francesco de Maulde (Modius) e pubblicata da Junius nella sua edizione di Franeker (1597) siano state fatte con la massima diligenza, cioè in modo che possiamo essere sicuri aver egli dato *tutte* le varianti del perduto codice di Fulda, e che se taluna fu da lui omessa non poteva essere che qualche insignificante variazione ortografica (come *deis* e *dei* invece di *diis* e *dii;* W. p. 28). Il W. fa opportunamente rilevare qui l'importanza che assume per noi l'edizione di Lorenzo de la Barre (Barreus) pubblicata a Parigi nel 1580, sul testo della quale il Modius ha compiuto la sua collazione. Resulta che la lezione fuldense in più d'un caso è rappresentata da Barreus, perchè Modius non notò varianti ogni qual volta il testo del codice di Fulda concordava con quello di de la Barre. Così per es. nel passo da me qui sopra discusso, il Modius nota soltanto le varianti *sanguinis iurulentiam* là dove Barreus ha *sanguinis virulentiam:* poichè Modius non accenna a *qui... conligat* (contro il vulg. *quo... conligas*) ciò significa che Barreus avendo *qui... conligat,* questa doveva essere lezione del Fuldense, con cui Barreus si trovava d'accordo senza che occorresse registrare varianti. Ciò accade in molti casi; onde il W. adottò un segno speciale (*F) per designare le lezioni fuldensi non registrate da Modius e resultanti da de la Barre. In seguito il W. spiega il criterio da lui seguito nella correzione della tradizione fuldense, la quale rigurgita di errori: a questo scopo si devono usare sia i mss. del testo vulgato, sia la congettura critica, sia le fonti indirette. Tutto il rimanente del volume è consacrato alla discussione di ogni singola variante fuldense, allo scopo di additare e correggere le lacune, le interpolazioni, le trasposizioni, gli errori etc. Seguono alcune appendici, un indice bibliografico e uno lessicografico. Non è possibile dare completo ragguaglio di questo volume in una recensione: la sua importanza potrà essere valutata soltanto dagli studiosi delle opere e della critica tertullianea, i quali vi troveranno una miniera di fatti nuovi e una base granitica su cui fondare ogni ulteriore indagine che abbia per oggetto il testo del capolavoro dell'apologetica cristiana.

S. C.

J. P. Waltzing. **Tertullien. Apologétique.** *Texte établi d'après le Codex Fuldensis.* — Bibliothèque de la Faculté de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège. Fasc. 22. Liège, Vaillant-Carmanne; Paris, Champion, 1914. 8°, pp. VIII-144.

Questo fascicolo doveva formare una cosa sola col precedente, e ne fu separato perchè il lavoro critico assunse proporzioni molto vaste. La conseguenza logica dell'indagine maestrevolmente condotta dal Waltzing nelle oltre cinquecento pagine del fasc. precedente, è appunto il testo del presente fascicolo: testo che rappresenta la tradizione fuldense (*tradizione speciale* nella terminologia adottata dal W. in confronto con l'altra, *tradizione comune*) non solo per quello che ce ne serbarono le varianti di Modius-Junius, ma *nella sua integrità,* ricostituita coi criterii ricordati nella recensione del precedente fasc. e corretta da tutti gli errori in essa incorsi. Il W. stampò questo fasc. nel 1914, quando già aveva pronto tutto il materiale critico, il quale però vide la luce separatamente solo nel 1917. L'apparato critico a piè di pagina dà la tradizione vulgata, rappresentata dal Parisinus 1623 (P) e dal Montepessulanus H 54 (M). La tradizione fuldense viene rappresentata in questo fasc. dalle lezioni Modio-Juniane (F), da una parte di esse lezioni (*Apol.* I-XV) contenute in un codice di Brema (Br.) e dalle lezioni dedotte dal testo di *Laurent de la Barre* (*F), quando dal silenzio di Modius e dalla sua discrepanza dal vulgato, si desume che de la Barre rappresenta F. Non è indicata la collazione del frammento *Rheinaugiense* (V. qui sopra, pag. 81), il quale fu reso noto dal Souter nel 1907: certamente il W. utilizzò la collazione di esso, anzi la riprodusse intiera in una delle appendici del fasc. precedente, e credette forse superfluo designarlo qui esplicitamente, perchè le lezioni di questo frammento sono in tutto conformi a F eccetto in un passo (*Apol.* 40, 2: ad leonem inclamant F; *om.* inclamant *Rhein.*; ad leonem adclamatur PM), che però non risulta dall'apparato di questo fascicolo (v. p. 103); in una riedizione il W. avrà agio di completare questa piccola deficienza. Il testo dell'*Apol.* viene così per la prima volta ricostituito integralmente, e con tutti i sussidii della miglior scienza critica, in quella redazione di cui sino al fine del XVI secolo nessuno sospettava l'esistenza. Il fasc. è fornito di un indice di Scrittori e uno dei nomi proprii.

S. C.

J. P. Waltzing. **Tertullien. Apologétique.** *Texte établi d'après la double tradition manuscrite; apparat critique et traduction littérale revue et corrigée.* Biblioth. de la Faculté de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège, fasc. 23. Liège, Vaillant-Carmanne; Paris, Champion, 1919. 8°, pp. VIII-148.

Dopo avere ricostituito la redazione fuldense nella sua integrità e purezza, il W. credette opportuno di dare una edizione dell'*Apologetico* Tertullianeo nel testo *vulgato,* rappresentato dai manoscritti P (Parisinus, 1623) ed M (Montepessulanus H 54), corretto e ridotto alla genuina lezione col soccorso della tradizione di F (Fuldense). Nell'apparato critico a piè di pagina il W. dà le varianti di F, e quelle del vulgato (PM) quando l'A. accoglie una lezione di F o emenda congetturalmente PM. La tradizione fuldense è qui rappresentata da tutte le sue fonti manoscritte

fin qui conosciute, cioè: F (varianti di Modius); Br. (frammento di Brema delle lezioni modiane); R (frammento del cod. Rheinaugiensis); *F (lezioni fuldensi desunte dal testo di de la Barre). A contropagina il W. ha dato la sua ottima traduzione letterale: questa traduzione è quella stessa che il W. stampò nel 1910, e che l'incendio di Lovanio distrusse insieme con la libreria e stamperia di Charles Peeters nell'agosto del 1914; viene qui riprodotta con alcuni ritocchi ed emendamenti. Seguono tre indici, uno bibliografico, uno degli scrittori e un terzo dei nomi proprii. Non sarà inopportuno notare che nella prefaz. il W. lascia intravedere la sua opinione circa l'origine e il valore della doppia tradizione manoscritta dell'*Apol.*; egli vi accenna con queste molto significative parole: « Dans notre *Étude sur le Codex fuldensis* nous avons comparé les mss. F et P, et nous avons conclu que les deux traditions, si différentes l'une de l'autre, d'un ouvrage tant lu et tant admiré, se sont formées de très bonne heure et que une fois nées, elles ont eu une vie séparée, qu'il n'y a pas eu de relations entre elles. » Siamo lontani dal dogmatismo di M. C. Callewaert!

S. C.

J. P. Waltzing. **Tertullien. Apologétique.** *Commentaire analytique, grammatical et historique.* Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège; fasc. 24. Liège, Vaillant-Carmanne; Paris, Champion, 1919. 8°, pp. VIII-284.

Il commentario all'*Apol.* era già stato pubblicato dal W. nel 1910 in calce alla sua traduzione, in quel volume che, come sopra ho ricordato, fu distrutto nell'incendio di Lovanio del 1914. La materia è arricchita e più perspicuo è qui il procedimento analitico, distinguendo l'A. l'opuscolo tertullianeo secondo la partizione oratoria tracciata da Heinze (*Tertullians Apologeticum*, Leipzig, Teubner, 1910) e a ciascuna parte facendo seguire il commentario esegetico. Certamente nuoce un poco a questo lavoro l'essere distinto dal testo: un commento così vasto e ricco, separato dal testo a cui si riferisce, fa l'impressione di un lavoro monco e disorienta un poco il lettore studioso, anche perchè il W. non è ancora giunto all'ultimo resultato della sua indagine critica, quindi la duplice necessità: di abbordare ad ogni passo questioni di critica testuale, oppure di lasciare incerti sulla lezione seguita per tutte le parole e frasi del testo che non sono addotte nel commento. L'A. avverte nella prefaz. quanto segue: «... nous n'abordons presque jamais directement la critique du texte... Ici nous nous contentons d'expliquer le texte tel que nous l'avons établi, mais nous croyons que nos explications, si elles paraissent naturelles et satisfaisantes, suffiront pour décider entre les lectures du Fuldensis et celles de la Vulgate, qui diffèrent à chaque pas. » Questa precauzione però non basta a togliere l'incertezza, perchè il W. ha pubblicato finora due testi (v. le recensioni qui sopra), ciascuno redatto con somma diligenza, ma con opposto criterio, e non è possibile quindi avere un punto fisso di riferimento. L'A. avverte ancora che, per quanto vasto questo commentario di quasi 300 fittissime pagine, non si può dire in tutto esauriente, e che egli ha già allestito un commento ancora più esteso, il quale non attende che la buona occasione per uscire alla luce. Il presente volume è fornito di un ricco indice lessicografico, che può essere un prezioso contributo, in vista d'una rassegna completa della latinità tertullianea.

S. C.

BOLLETTINI.

a) Critica neotestamentaria.

Il Dott. Heinrich Ebeling ha pubblicato un nuovo vocabolario del N. T. greco (*Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente*, Leipzig, Hahn, in 8° pp. VIII-428). Questo lavoro uscì alle stampe nel 1913, e tenne dietro a quelli pur recenti del Preuschen (*Handwörterbuch zu den Schriften des N. T.* 1910) e dello Zorell (*Novi Testamenti lexicum graecum*, 1911). Lo scopo dell'Ebeling fu quello di unire per quanto è possibile la compendiosità con la completezza; nell'ámbito relativamente piccolo di 428 pagine è condensato un materiale copiosissimo di scienza filologica. Questo, che è certamente un grande pregio del lavoro, ne costituisce però un difetto, in quanto l'Autore fu costretto ad adottare un numero troppo grande e un sistema troppo complesso di abbreviazioni, per cui la lettura diviene malagevole, e si richiede un paziente istradamento per poter far uso del bel lavoro con la necessaria speditezza. Del resto il lessico dell'Ebeling è opera mirabile per diligenza, profondità e sicurezza di dottrina filologica. Ogni vocabolo del N. T. greco è per lo più spiegato nella sua etimologia, accezione fondamentale (anche se questa non ricorre nel N. T.), aggiunta l'indicazione dell'Autore in cui il vocabolo ricorre per la prima volta, dei suoi diversi significati nell'uso attico, nella lingua del N. T. e dei LXX se ivi s'incontra, nella κοινή, nelle iscrizioni, nei papiri dell'epoca; viene inoltre designato l'equivalente ebraico.

Fuori del terreno lessicografico, la critica neotestamentaria viene arricchita di nuovi contributi nell'opera di Eduard Norden: *Agnostos Theos* (*Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*) Leipzig, Teubner 1913, 8°, pp. IX-410. Questo volume contiene anzitutto uno studio molto ampio (pp. 1-140) sul discorso di S. Paolo dinanzi all'Areopago (*Act.* XVII, 21-31); un'altra sezione è consacrata all'indagine sopra lo stile delle formole di preghiera e di predicazione nelle varie epoche storiche (pp. 141-308); seguono otto appendici di vario argomento (1. *Zur Komposition der Acta Apostolorum;* 2. Λέξεις Ἀττικαί *in dem Athenischen Kapitel der Acta;* 3. *Zu Apollonios von Tyana;* 4. *Stilistich-sprachliche Bemerkungen zu der Allmachtsformel* ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα; 5. *Semitischer und Hellenischer Satzparallelismus;* 6. *Stellung des Verbum in neutestamentlichen Griechischen;* 7. Λέξις εἰρομένη. *Der Mythos des Protagoras bei Platon und der Euhemerus des Ennius. Das Argumentum einer Fabula palliata;* 8. *Formelhafter Partizipial und Relativstil in den Schriften des N. T.* Le vedute del Norden riguardo alle più rilevanti questioni da lui toccate in quest'opera di così ampia materia, possono dare motivo a proficua discussione. Riguardo al famoso discorso di S. Paolo all'Areopago, il N. ritiene che esso non contenga per sè nulla di originale, e che resulti di varii spunti di propaganda giudeo-cristiana quali appaiono, per esempio, negli scritti ermetici, nelle *Odi di Salomone*, nel *Kerygma Petri* e nelle Pseudo-Clementine. Questa tesi suppone un criterio riguardo alla composizione, autore e data degli *Acta*, che non può facilmente essere accolto dai filologi non prevenuti da preconcette diffidenze. In

particolare il N. pretende che l'accenno paolino al *dio ignoto*, cioè a una iscrizione d'altare, sia derivato negli *Acta* da una biografia di Apollonio di Tiana: posto ciò come probabile, si dovrebbe collocare la redazione degli *Acta* medesimi al principio del 2º secolo; invece la tesi tradizionale, come è ben noto, ritiene che gli *Acta* furono composti da S. Luca verso l'anno 70. L'indole particolare dell'indagine trae il N. in questo suo lavoro a esporre la sua teoria critica riguardo alla composizione degli *Acta:* contrariamente alle più o meno arbitrarie opinioni di recenti critici, che ritengono come nucleo centrale del racconto le parti in cui il narratore parla in prima persona (*wir-Stücke:* 16.9-18; 26.5-21.18; 27.1-27.16) rimaneggiate da ignoti redattori della fine del 1º secolo, il N. opina che S. Luca avesse composto un racconto ora in forma diretta ora in terza persona, e che questo racconto sia stato al principio del 2º secolo rielaborato con intento letterario da un autore ignoto. Ciò posto, il N. ne deduce che nel discorso di Paolo dinanzi all'Areopago si deve vedere un elemento esornativo introdotto da questo ignoto rimaneggiatore del racconto di Luca; il N., come sopra è accennato, crede di poter additare la provenienza del detto discorso in uno scritto di Apollonio di Tiana (περὶ θυσιῶν) e nel fatto che Filostrato nella Vita di Apollonio dice aver questi fatto menzione delle are agli *dèi ignoti* in una discussione che sarebbe intervenuta nell'Etiopia. La tesi è molto cerebrale e poco ondata. Già HARNACK la respinse sostenendo con ragioni linguistiche l'identità stilistica fra il discorso areopagitico e il contesto degli *Acta* (*Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandtheil der Apostelgeschichte?* in *Texte u. Uuters.* N. F. XXXIX. 1, Leipzig, Hinrichs, 1913). L'ipotesi del N. nel suo complesso sembra quindi destinata ad avere scarsa fortuna, sebbene l'opera riveli la rara competenza del notissimo Autore in materia di letterature classiche.

In un altro campo, cioè negli studi di *grammatica* neotestamentaria, dobbiamo additare all'attenzione degli studiosi l'opera monumentale di A. T. ROBERTSON M. A. D. D.: *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research.* 3ª ediz. New York-Londra, Hodder and Stoughton, 1919. (8º LXXXV-1454 pp.). Questo è uno di quei lavori che segnano un punto di arrivo in un dato genere di studii, e riassumono le definitive conquiste di un secolo di ricerche. Infatti si può dire che la scienza grammaticale del greco neotestamentario conta un secolo di vita, essendo venuta alla luce giustamente nel 1822 la grammatica del WINER, che per la prima considerava la lingua neotestamentaria come fenomeno a parte nel complesso e multiforme sviluppo del greco da Omero alla κοινή.

Il Robertson in queste sue millecinquecento dense pagine di grammatica comparativa, ha stabilito ormai come fatto scientificamente acquisito e innegabile che la lingua neotestamentaria, oltre che rappresentare un ambiente glottologico caratteristico e distinto, è un rampollo del più genuino ellenismo, di quello cioè usato dal popolo nel 1º secolo dell'era volgare. La parlata popolare greca, quale venne rivelata dalle numerose scoperte papirologiche collezionate nei volumi di Grenfell e Hunt, è il fondo del greco neotestamentario: si dimostra anche linguisticamente l'efficacia del Vangelo come fermento fra le turbe e fra la massa dell'umil gente, perchè la Buona Novella fu bandita nella lingua del trivio e del mercato. Ancora una volta si fa palese la vanità dei linguaggi letterarii e il pieno e unico dominio estetico della parlata volgare come strumento più adatto per le grandi intuizioni del pensiero e del cuore umano. Si è giunti al punto di vista del Robertson dopo lungo errare e molte incertezze. Tutta la esegesi neotestamentaria

del secolo XIX fu dominata dal principio adottato dal Winer, che il greco neotestamentario, anzichè linguaggio ellenistico, fosse nient'altro che *ebraico* (aramaico) *ellenizzato*. La *teoria semitizzante*, che vedeva in tutti i giri di frase meno greci nel senso letterario altrettanti semitismi o aramaismi, fu dogma indubitato fino a poche decine d'anni or sono, quando timidamente si cominciò a manifestare qualche dubbio sulla saldezza della teoria dominante. I lavori poderosi del BRUGMANN e dello JANNARIS in tema di grammatica greca comparata, prepararono il terreno (specialmente la grammatica di Jannaris) alla nuova teoria e ad una più reale e scientifica valutazione del linguaggio del N. T. Il DEISSMANN *(Licht vom Osten)* fu quegli che pose la base granitica della nuova indagine filologica, mettendo in confronto diretto il N. T. col greco dei papiri. Questo raffronto arditamente geniale destò una generale sorpresa nei filologi: la cosa apparve subito chiara, e la teoria semitizzante fu d'un tratto travolta e relegata fra le ipotesi da lavoro, destinate soltanto a battere il terreno della ricerca per giungere alle vere cause dei fatti linguistici. I due poli opposti dell'indagine sarebbero a vero dire il Winer e il Deissmann: l'iniziatore degli studi grammaticali neotestamentari e il rinnovatore di essi. Ma il Deissmann era necessariamente frammentario; l'opera sua era il riflesso d'una intuizione da cui emergeva una serie di scoperte; per merito suo gli studi venivano ricondotti alle vere sorgenti, e alla teoria semitizzante succedeva (con qualche esagerazione in senso opposto) la teoria ellenistica, l'unica vera e destinata a sopravvivere. Paladino della nuova teoria fu il MOULTON, il quale nella sua grammatica partendo dal nuovo principio, comincia il lavoro di codificazione delle forme, dandoci il primo tentativo di sistemazione della nuova dottrina grammaticale. Il Robertson rappresenta, per l'ampiezza e profondità dell'opera sua, una sistemazione completa e in gran parte definitiva: le future grammatiche neotestamentarie dovranno necessariamente riferirsi a questo grandioso lavoro, come a sorgente inesauribile di fatti e d'ipotesi. La parte più importante dell'opera del Robertson è per noi la prima, dove l'Autore espone i suoi criterii generali circa la natura del greco neotestamentario e circa il metodo di studio. Vi si stabilisce anzitutto il principio che il greco va studiato dal punto di vista del greco, anzichè dei dialetti semitici parlati nella Siria. Si affaccia naturalmente la domanda: se la κοινή fosse tanto largamente diffusa nella Siria durante il I° secolo, da fiorirvi in parlate volgari, alle quali si connettano le forme neotestamentarie. La risposta a tale questione è ormai sicura: la κοινή era linguaggio esteso nei paesi del litorale mediterraneo, Siria, Sirofenicia, Siropalestina. In questo punto il Robertson si scosta un poco dalle vedute dello SCHÜRER, il quale tende a restringere l'uso della κοινή nella Palestina durante il I° secolo. Il criterio di Schürer rimane invero dominante per quanto riguarda la Giudea, in cui il greco dovette aver poco successo; ma non così è da giudicare per riguardo ai paesi settentrionali, come la Galilea: e si noti che i primi scritti evangelici furono compilati in quelle regioni. Nella Galilea il processo di ellenizzazione era più avanzato che altrove; le vie di comunicazione dal Mediterraneo all'interno erano i veicoli della κοινή, che vi penetrava insieme con le costumanze di vita e di pensiero proprie dell'ellenismo. La strada da S. Giovanni d'Acri a Damasco, una delle più antiche e importanti vie d'accesso verso l'Oriente, attraversava la Galilea e toccava le rive del lago di Tiberiade. Su questa strada era *Capharnaum*, dove l'apostolo Matteo, nella sua qualità di gabelliere in sott'ordine, riscoteva il pedaggio a nome degli impiegati romani.

Nessun dubbio quindi che il dominio della κοινή ellenistica quivi fosse esteso

e saldo: e si comprende come il linguaggio ellenistico vi si colorisse di forme vernacole, creandovi delle parlate locali dal cui fondo emersero le prime raccolte neotestamentarie. Queste constatazioni ci conducono a una conclusione di grande importanza per gli studi di linguistica greca: cioè che accanto alla κοινή *letteraria* esistettero varie parlate locali, tutte insieme costituenti una multiforme e variopinta κοινή *popolare* — il linguaggio dei mercanti, dei militari, dei coloni, dègli operai, degli schiavi, del commercio bancario in grande stile e dei piccoli affari casalinghi. — Queste parlate volgari, più assai che la κοινή letteraria, sono il fondo linguistico del N. T. Certamente questa constatazione non deve essere spinta alle più estreme conclusioni, alle ipotesi esclusiviste, come se *nessun* elemento letterario, *nessun* giro di frase o vocabolo semitico fosse entrato nel greco neotestamentario. Il Robertson è lontano da queste esagerazioni teoriche e da ogni teoria astratta; quindi egli riconosce che da un lato elementi letterari, dall'altro influssi semitici sono visibili nella lingua del N. T. Quanto agli elementi letterari, essi devono attribuirsi in generale alla coltura di alcuni scrittori del N. T. Se gli evangelisti si sono limitati a registrare i detti di Gesù così come correvano nella parlata comune del tempo, si comprende come un S. Paoto dovesse invece imprimere nel suo dire qualche cosa di suo, una traccia di carattere personale, uno stile nel senso un poco letterario della parola. Infatti certi passi delle Epistole hanno andamento e fraseggio volgare; altre sono più mosse, più simmetriche, più misurate: vi si sente la traccia d'una educazione oratoria, vi si sorprendono certe andature proprie del sermocinare riflesso e dotto; altri passi hanno uno schietto e genuino impeto lirico, che scande la frase in membri cadenzati, col respiro aletante e rotto della concitazione e dell'entusiasmo. Quanto ai semitismi, bisogna pur sempre ricordare che dei vangeli alcuni (Matteo, Luca) ebbero in tutto od in parte una fonte aramaica; che non di rado la dicitura è sotto l'influenza del testo biblico del V. T., e che in tal caso si mostra la traccia della versione dei LXX, la quale è veramente impregnata di semitismo. Ma tutto ciò costituisce nel N. T. un episodio, una sfumatura, che lascia impregiudicata la conclusione di massima circa la natura del greco neotestamentario e circa la sua origine dalla κοινή popolare: e questa conclusione è uno dei più importanti resultati della moderna scienza glottologica.

Nel campo della esegesi propriamente detta, intesa modernamente come scienza filologica piuttostochè come letteratura parenetica, ha recato importanti contributi anche recentemente l'istancabile domenicano J. M. LAGRANGE, anzitutto ripubblicando in seconda edizione il suo lavoro su S. Marco (*Évangile selon Saint Marc*, 2 édit. Paris, 1920. J. Gabalda. pp. IV* - CLI - 30* - 456). Le pagine asteriscate rappresentano le aggiunte fatte dall'A. a questa ristampa del suo noto lavoro; fra i ritocchi accenneremo alla data di composizione del secondo vangelo, che viene qui modificata in rapporto alla data del vangelo di Luca. Nella I edizione il Lagrange poneva la composizione del vangelo di Marco dopo la morte di S. Pietro (64), cioè fra gli anni 65-70. Ora, come tosto dirò, il L. ha elaborato il commento al vangelo di Luca, constatando *a)* che il terzo vangelo dipende da S. Marco; *b)* che il terzo vangelo fu composto prima del 64: quindi la data di composizione del vangelo di Marco va retrocessa di qualche anno prima di questo termine, cioè del 64. Il Lagrange ha pure pubblicato, come or ora accennavo, il suo Commentario sul terzo vangelo (*Évangile selon Saint Luc*. Paris, 1921, J. Gabalda, 8°, pp. CLXVIII - 631). Come nei precedenti suoi lavori, l'Autore discute in una prima parte tutte le questioni relative al testo e all'autore, alla data

di composizione, alle fonti (questione sinottica), alla lingua; seguono poi il commentario e il testo in trad. francese. Notevole è la parte dove il L. tratta la questione sinottica, nella quale viene analiticamente stabilita la dipendenza letteraria di Luca da Marco. Questa parte del dotto lavoro ha però suscitato una pagina polemica in « BIBLICA » (vol. 3, 1° luglio 1922, p. 355 s.). dove il P. JOSÈ M. BOVER S. J. fa una recensione del lavoro del P. Lagrange. Il recensitore di « Biblica » è sostanzialmente contrario alla tesi della dipendenza di Luca rispetto al secondo vangelo, e alcuni suoi rilievi non sono in tutto trascurabili, per lo meno meritano di essere discussi. Egli è sì veramente dalla parte più debole, perchè ai fatti linguistici oppone argomenti un pochino astratti: tuttavia il suo ragionare si mantiene sul terreno critico. Dice il P. Bover: S. Luca nel Prologo del suo vangelo asserisce d'avere notizia di molti scritti relativi alla vita di Gesù: dunque li aveva consultati; or chi ci assicura che fra questi scritti non ve ne fosse alcuno che, come quello di Marco, rappresentasse esso pure la predicazione dell'apostolo Pietro? Ciò posto come probabile, dobbiamo sospendere ogni giudizio definitivo circa i rapporti letterarii fra Marco e Luca, e limitarci ad asserire che non è possibile determinare le dipendenze letterarie degli elementi che Luca ha comuni con Marco, così come non si può determinare precisamente la fonte di quelle parti che sono proprie di Luca, sul quale ultimo punto è d'accordo lo stesso Lagrange (*Évang. de S. Luc.* pag. XCI). Altro argomento contro la dipendenza letteraria di Luca del secondo vangelo è additato dal p. Bover nella forma della voce *Jerusalem,* la quale presso S. Luca ricorre d'ordinario (eccetto quattro luoghi, che sono: 2-22; 13-22; 19-28; 23-7) nella forma ebraica *(Jerusalem)* mentre invece presso S. Marco s'incontra costantemente la forma ellenizzata (direbbe meglio il Bover *latinizzata*) *Jerosolyma.* Questo argomento è stimato dal Bover *poco menos que decisivo contra la estrecha dependencia de San Lucas respecto de San Marcos* (pag. 355). Che dire dei quattro luoghi sopra citati, nei quali anche Luca usa la forma *Jerosolyma?* Il Bover risponde che quei luoghi sono una conferma della sua tesi: *porque precisamente en los cuatro pasajes en que tiene la forma helenizada... que son introducciones o transiciones, habla San Lucas por cuenta propia: con lo cual indica su uso habitual helenico. Este fenómeno parece no se explica sino porque en su fuente San Lucas leyó u oyó Ierusalem: luego esta fuente no es San Marcos que tiene Ierosolyma. No es posible detenerse más.* E con ciò crede il p. Bover di avere tagliato la testa al toro. Dei quattro luoghi sopra citati però, il terzo 19-28 non si può dire rappresenti un elemento indipendente, da assegnarsi in proprio all'autore del terzo vangelo: in questo passo S. Luca corre infatti parallelo con S. Marco, e sì nell'uno che nell'altro v'è la forma *Jerosolyma:*

Mc. 11, 1: Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς κτλ.

Lc. 19, 28: Καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο ἔμπροσθεν ἀναβαίνων εἰς Ἱεροσόλυμα. Καὶ ἐγένετο ὡς ἤγγισεν εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, ἀπέστειλεν δύο τῶν μαθητῶν λέγων κτλ.

La parentela — diretta o indiretta — dei due testi in questo passo è indubitabile; se non che sembrerebbe che Luca qui segua un po' più da vicino Matteo, il quale ha (21-1): Καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἦλθον εἰς Βηθφαγὴ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, τότε Ἰησοῦς ἀπέστειλεν δύο μαθητὰς λέγων αὐτοῖς κτλ.

L'argomento del p. Bover in ogni caso è però lungi dal risolvere una questione così delicata e complessa qual è quella del rapporto letterario fra i vangeli Sinottici: argomenti presentati in questa forma così *tranchante* avranno della speciosità, ma presentano scarso valore scientifico.

b) Letteratura latina.

Notevoli studi sono apparsi negli ultimi anni intorno agli scrittori cristiani dell'Africa latina. Segnaleremo dapprima il fascicolo di Einar Löfstedt (dell'Univ. di Lund) *Arnobiana,* dedicato all'emendamento testuale di alcuni passi dell'*Adversus gentes* di Arnobio. Di questo fascicolo abbiamo dato qui indietro la recensione, e a questa rimandiamo il lettore che desidera conoscerne più da presso il contenuto e l'importanza. Dello stesso Löfstedt ricorderemo i fascicoli tertullianei: a) *Tert. Apolog. textkritisch untersucht;* b) *Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum;* c) *Zur Sprache Tertullians.* Del secondo e terzo di questi fascicoli ho dato la recensione qui indietro e a quella rimando il lettore per ulteriori notizie sul loro contenuto. Quanto al primo, ebbi già occasione di intrattenermene ampiamente anni sono in *Didaskaleion,* anno V, vol. V, fasc. 1-2, pp. 1-36 e fasc. 3-4, pp. 115-140; in quelle pagine io contraddissi la tesi del Löfstedt, che ritiene come unica lezione genuina dell'*Apologetico* tertullianeo la variazione fuldense, ossia il testo rappresentato sopratutto dalle varianti del perduto ms. di Fulda, raccolte dal Modius (*de Maulde*) e annesse dallo Junius nella sua edizione (Franeker, 1597). Accogliendo incondizionatamente e facendo proprio il punto di vista adottato già dal Callewaert, il L. ritiene che il testo rappresentato da tutti gli altri mss. (testo vulgato) dell'*Apologetico,* sia stato rimaneggiato da un ignoto allo scopo di *normalizzare* la dizione e di appianare le difficoltà. Le varianti di Fulda rappresenterebbero l'unico ms. sfuggito a questo rimaneggiamento. Per chi non fosse al corrente della questione, ricorderemo che dell'*Apologetico* abbiamo una duplice redazione: la vulgata e la fuldense. Quest'ultima fu conosciuta nel XVI secolo per opera dello Junius, il quale come ho testè detto, aggiunse alla sua edizione del 1597 la collazione del perduto cod. di Fulda. Questa collazione, come lo Junius dice nella sua prefazione, gli venne mandata da Gaspare Schoppe (Schoppius), il quale l'aveva avuta a sua volta da Francesco Modius di Bruges. Resasi nota questa collazione si constatò la chiara traccia della doppia redazione: alcuni editori posteriori allo Junius credettero opportuno contaminare le due redazioni adottando in alcuni casi la lezione di Fulda, in altri respingendola per mantenere quella vulgata (rappresentata da tutti gli altri mss. superstiti, di cui i migliori sono il *Parisinus* 1623 e il *Montepessulanus* H 54): così fecero il Rigalzio (Parigi, 1634) e lo Havercamp (Leida, 1718), i quali, come osserva l'Oehler (I, praef. p. XIX) *...perperam fecerunt, qui plane obtuso iudicii acumine Fuldensibus his et vulgaris cuiusvis generis codicum scripturis commixtis pannos consarcinare quam integrum opus reficere maluerunt.* Invero con questo procedimento (adoperato recentemente anche da Rauschen nella sua ediz. Bonn, 1912) si riesce allo inutile e dannoso resultato di fare una terza redazione oltre le due che la tradizione ci ha serbate. Oehler stimò giustamente che bisognasse stare all'una o all'altra: e si attenne alla lezione vulgata. Questo criterio presuppone quel principio che io ritengo assai ben fondato: essere cioè le due redazioni

dell'*Apologetico* egualmente antiche ed autorevoli, e risalire forse ambedue a Tertulliano stesso, nella cui produzione v'è più d'un fatto di questo genere.

Sorgono, contro a questa, altre due ipotesi, le quali suppongono che solo una delle due redazioni sia genuina, sia quella vulgata, sia quella fuldense. Di quest'ultima sostiene la genuinità assoluta, nei suoi fascicoli tertullianei finora pubblicati, il Löfstedt, e rifiuta carattere di autenticità al testo vulgato. Uno dei criterii adottati dal L. nella sua disamina delle due redazioni, è questo: il Fuldense rappresenta quasi sempre la *lectio difficilior* in confronto del testo vulgato; ciò costituisce una pregiudiziale per la sua priorità e genuinità; laddove s'ha da riguardare come ritocco arbitrario la variante vulgata, effetto di un lavorio di *normalizzazione*, e di stertullianizzazione — si passi il termine — del testo. Ma questo criterio di preferenza sistematica della lectio difficilior, criterio che in genere ha il suo valore, non va abusato. Ecco per esempio, scegliendo a puro caso, un passo dove il detto criterio non vale a rimuovere ogni perplessità:

Fuldense.	Vulgato.
II. 20: Christianus *si nullius criminis nomen est* valde *ineptum* si solius nominis crimen est.	II. 20. Christianus *si nullius criminis nomen* [reus] *est* valde *incestum* si solius nominis crimen est.

Le osservazioni del L. su questo passo dell'*Apologetico* sono ben fondate in quanto mirano a dimostrare interpolata la voce *reus* del vulgato dopo *criminis nomen*. Quella voce è sicuramente estranea al testo e distrugge il senso oltre al turbare la simmetria ritmica e paronomastica con cui è concepito ed espresso questo caratteristico entimema. Non egualmente fondate invece sembrano le ragioni per preferire *ineptum* del fuld. a *incestum* del vulgato. Le due varianti appaiono irreducibili, e l'ipotesi di un irraneggiamento chiarificatore cade per la considerazione che in questo caso la lectio difficilior è proprio l'*incestum* del vulgato. Si noti poi che l'aggettivo *incestus* è qui usato con la sua significazione originaria e generica, opposto di *castus*, come trovasi ad es. presso *ad nationes* I. 7 (REIFFERSCHEID, p. 68): *si pius ille princeps* (Nero) *impii christiani; si iustus, si castus, iniusti et incesti christiani* etc. Siamo quindi in puro stile tertullianeo. Come sia labile il principio che il testo vulgato rappresenti una *normalizzazione* dei tertullianismi fuldensi, si constata facilmente da altri passi. Così per es. *Ap.* IV. 3: de legibus prius *consistam* vobiscum ha il fuld., dove il vulgato suona: de legibus prius *concurram* vobiscum. Löfstedt è convinto che *consistam* è puro stile tertullianeo, mentre *concurram* è un ritocco normalizzatore, inteso a facilitare il passo. Ma allora perchè l'interpolatore ha serbato la voce *consistere* nel medesimo senso al cap. XLVI. 1: *constitimus ut opinor adversus omnium criminum intentationem*, e non ha ritoccato anche qui con lo stesso procedimento? E si noti che se la frase *consistere cum aliquo* (nel senso di *alloqui*) di IV. 3 è abbastanza ovvia, doveva riuscire ostica e insolita invece la frase *consistere adversus aliquid* di XLVI. 1, e tale da reclamare un ritocco del provvido e preteso *normalizzatore*.

Se lo studio del Löfstedt, come è facile comprendere, non può dirimere una questione tanto complessa, non si può dire che dopo il suo saggio la controversia intorno alla primitiva lezione dell'*Apologetico* abbia fatto decisivi progressi in un senso o nell'altro. Al saggio del Löfstedt tennero dietro gli ultimi e poderosi lavori del WALTZING, dei quali ho dato qui sopra una breve recensione. Come apparisce da quanto ivi è detto, il dotto tertullianista belga non si attenta per ora

a risolvere la questione, ma promette di farlo in seguito con uno studio che sarà intitolato: *La double tradition manuscrite de l'Apologétique de Tertullien;* in questo promesso lavoro, di cui fino a questo momento non mi consta la pubblicazione, il W. affronterà il problema e cercherà di metterlo perlomeno sulla via di una soluzione soddisfacente, se non matematicamente sicura. Da quanto il W. accenna qua e là nei suoi ultimi lavori, si può tuttavia arguire quale sarà il punto di vista predominante: quello cioè di una doppia redazione la quale può risalire alla mano stessa di Tertulliano, supponendo due successive edizioni dell'opuscolo famoso. Questa ipotesi, enunciata già da Havercamp, è tanto più probabile in quanto, come è ben noto, il materiale dell'*Apologetico* fu da Tertulliano antecedentemente rimaneggiato nei libri *ad Nationes*, e traccia di ulteriore rimaneggiamento è fornita dall'aggiunta che il codice di Fulda aveva al cap. XIX in quel frammento che ci fu serbato nella collazione del Modius.

c) Letteratura greca.

Segnaliamo nel campo degli studi greco-cristiani l'erudito lavoro del Dr. Michael Rackl: *Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien, nebst einer Voruntersuchung. die Echtheit der sieben Ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter* (Freiburg im Br. Herder, 1914, 8°, XXXII — 416 pp.). Lo scopo precipuo di quest'opera, che è il n. 14 dei *Freiburger Theologische Studien*, è quello di esporre e chiarire la teologia di Ignazio dal punto di vista cristologico. Questa indagine è condotta a fondo in questo dottissimo libro, e siccome questo punto riguarda più da presso e direttamente gli studi teologici, ci accontentiamo di additarlo a quanti si dedicano in modo speciale a quelle discipline. Più direttamente interessa la nostra Rivista quella parte dell'opera del Dr. Rackl, nella quale si riprende in rigoroso esame la questione relativa all'autenticità delle lettere ignaziane, e si conclude affermativamente contro il tentativo in senso contrario dall'olandese Völter (*Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht*, Tubinga 1892). E in realtà bisogna pur convenire che la questione più importante è sempre questa: perchè se non potessimo mettere su salde basi l'autenticità di queste epistole, cadrebbe in tutto o per lo meno in grande parte l'autorità di esse come testimoni del dogma cristologico, della forma episcopale delle comunità ecclesiastiche, della riconosciuta primazia della chiesa di Roma come cattedra di Pietro e teatro del martirio di Pietro e Paolo: testimonianze fondamentali che risalgono, se autentiche, all'inizio del 2° secolo cristiano! Per verità, lo studioso che ricerca le testimonianze favorevoli all'autenticità delle epistole ignaziane, non ha molto da scervellarsi: esse abbondano, e sono del massimo valore, risalendo quasi a età contemporanea del vescovo-martire antiocheno. Non sarà fuor di luogo, come commento della recente indagine del Dr. Rackl, riferire qui per via di accenno quali sieno le principali fra esse. Il criterio di autenticità di un documento letterario consiste precipuamente nei dati esteriori, cioè nel trovarsi esso documento citato come opera dell'autore a cui viene attribuito, presso altri scrittori la cui testimonianza è tanto più autorevole e probante, quanto più questi scrittori sono prossimi all'età del documento in questione. Ora le lettere d'Ignazio sono citate da scrittori del 2° secolo, fra i quali S. Ireneo vescovo di Lione, discepolo di S. Policarpo vescovo di Smirne (martire 23 feb. 155), il quale a sua volta f

in relazione con Ignazio, e udì le parole « di quelli che avevano veduto il Cristo, » come dice Ireneo (*Adversus haereses* III, 3, 4: Καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσι, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος κτλ).

Ireneo cita il testo della lettera di Ignazio ai Romani (*Adv. haer.* V, 28 testo greco, in Euseb. *Hist. Eccl.* III, 36, 12) ed è quel luogo famoso ove Ignazio dice di essere il *frumento di Cristo:* Ὡς εἰπέ τις τῶν ἡμετέρων διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία. « ὅτι σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ διʼ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ. » Id., testo lat. dell'*Adversus haereses:... quemadmodum quidam de nostris dixit, propter martyrium in deum adiudicatus ad bestias, quoniam « frumentum sum Christi et per dentes bestiarum molor, ut mundus panis inveniar.* » Cfr. Ign. *ad Rom.* 4, 2. Lo stesso S. Policarpo nella sua epistola ai Filippesi (c. 13) parla delle lettere di Ignazio in questi termini: Τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπʼ αὐτοῦ, καὶ ἄλλας, ὅσας εἴχομεν παρʼ ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε..... ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε. Περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν. Si noti che questa epistola di Policarpo è attestata pure da Ireneo: Ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν. (*Adv. haer.* III, 3, 14 apud Eus. *Hist. Eccl.* IV, 14, 8); alle quali parole d'Ireneo soggiunge lo stesso Eusebio per conto proprio:..... ὁ γέ τοι Πολύκαρπος ἐν τῇ δηλωθείσῃ πρὸς Φιλιππησίους αὐτοῦ γραφῇ φερομένῃ εἰς δεῦρο, κέχρηταί τισιν μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς. (Cfr. Polyc. epist. ad Phil. c. 1, 2, 5, 7, 8, 10). Seguono in ordine di tempo citazioni di passi ignaziani presso Origene; *a*) *Prol. in cantic, (e vers. Rufini): Denique memini aliquem sanctorum dixisse, Ignatium nomine, de Christo: " Meus autem amor crucifixus est " nec reprehendi eum pro hoc dignum iudico* (ed. Delarue III, 30, A) Cfr. Ign. ad Rom. 7, 2: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται. *b*) *Homil.* VI in Luc. (Delarue III, 938 A): Καλῶς ἐν μιᾷ τῶν μάρτυρός τινος ἐπιστολῶν γέγραπται, τὸν Ἰγνάτιον λέγω, τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν ἐν διογμῷ ἐν Ῥώμῃ θηρίοις μαχησάμενον, „ καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας " (Cfr. Ign. ad Ephes. 19, 1, initio). Fra gli scrittori del IV secolo, lo storico Eusebio di Cesarea cita passi della ep. ad Rom. (*Hist. Eccl.* III, 36) e quasi tutta l'epistola *ad Smyrnaeos* (*ibid.* IV, 15, 1, 2, 46; inoltre abbiamo citazioni presso Atanasio, Basilio, Efrem, Giovanni Crisostomo. Nè è da passare sotto silenzio la testimonianza di S. Gerolamo (*de vir. ill.* c. 16): *Ignatius Antiochenae ecclesiae tertius post Petrum apostolum episcopus, persecutionem commovente Traiano damnatus ad bestias, Romam vinctus mittitur. Cumque navigans Smyrnam venisset, ubi Polycarpus auditor Ioannis episcopus erat, scripsit unam epistolam ad Ephesios, alteram ad Magnesianos, tertiam ad Trallenses, quartam ad Romanos; et inde egrediens scripsit ad Philadelpheos et ad Smyrnaeos et proprie ad Polycarpum, commendans illi Antiochensem ecclesiam, in qua et de evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium dicens: « Ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi et credo quia sit; et quando venit ad Petrum et ad eos qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce, palpate me et videte quia non sum daemonium incorporale; et statim tetigerunt eum et crediderunt.* » Una testimonianza molto significativa si trova inoltre

presso uno scrittore pagano del II secolo, Luciano di Samosata (120-200 c.), il quale nel dialogo *de morte Peregrini* manifestamente fa una caricatura di Ignazio e di Policarpo, confondendo i due personaggi in quanto fa morire il suo eroe sul rogo, ma accennando palesemente a tratti propri della persona d'Ignazio, compresa la sua attività epistolare. Nel c. 4° del suo dialogo satirico, Luciano dice di *Peregrinus* che era un Proteo, stretto in lacci nella Siria: Πρωτέα τὸν ἐν Συρίᾳ δεθέντα. Nel c. 14 narra che molti accorrevano incontro a lui dalle città dell'Asia Minore e gli presentavano omaggi e buoni uffici. *Peregrinus* è ripetutamente designato da Luciano con il nomignolo κακοδαίμων; pure κακοδαίμονες sono detti i seguaci di lui; ora si noti che coll'epiteto di κακοδαίμων fu appunto apostrofato Ignazio da Traiano, come è nel *Martyrium Ignatii* c. 2: τίς εἶ, κακόδαιμον, τὰς ἡμετέρας σπουδάζων διατάξεις ὑπερβαίνειν κτλ.; nel c. 41 Luciano accenna alle lettere che *Peregrinus* avrebbe inviate alle varie città: φασὶ δὲ πάσαις σχεδὸν ταῖς ἐνδόξοις πόλεσιν ἐπιστολὰς διαπέμψαι αὐτὸν, διαθήκας τινὰς καὶ παραινέσεις καὶ νόμους καί τινας ἐπὶ τούτῳ τῶν ἑταίρων πρεσβευτὰς ἐχειροτόνησε, νεκραγγέλους καὶ νεκροδρόμους προσαγορεύσας. Su quest'ultimo tratto, ove Luciano dice che *Peregrinus* « impose le mani ai suoi seguaci anziani e li chiamò messaggeri dei morti e corrieri del tartaro » può gettar luce il confronto con Ign. *Smyrn.* 11: πρέπει..... χειροτονῆσαι..... θεοπρεσβύτην; e *ad Polyc.* 7, ove ricorre anche il termine θεοδρόμος: (7, 2) πρέπει, Πολύκαρπε θεομακαριστότατε, συμβούλιον ἀγαγεῖν θεοπρεπέστατον καὶ χειροτονῆσαί τινα, ὃν ἀγαπητὸν λίαν ἔχετε καὶ ὄκνον, ὃς δυνήσεται θεοδρόμος καλεῖσθαι. — La tesi adunque dell'autenticità delle lettere ignaziane — presa nel suo complesso e indipendentemente dal problema relativo alla doppia redazione longiore e breviore di esse — è fondata sopra fatti sicuri e incontrovertibili; era facile al Dr. Rackl di uscirne vittorioso. In genere sembra che gli attacchi contro l'autenticità di quelle lettere abbiano un intento piuttosto dogmatico che critico. Si comprende come la teologia protestante amerebbe sbarazzare il proprio terreno di un così autorevole testimone della forma episcopale nella costituzione ecclesiastica del I secolo, e dell'ossequio verso Roma riconosciuta come Chiesa degli Apostoli Pietro e Paolo. D'altro canto la critica positivista e microfilosofica, non sa adattarsi a riconoscere in uno scrittore così remoto, così vicino a Cristo stesso, discepolo di apostoli, una dottrina cristologica già formata nelle sue linee fondamentali: e si pensi che Ignazio non si proponeva nelle sue lettere di esporre tutta la sua dottrina cristiana, ma vi si applica solo a sbalzi e occasionalmente. Quelle lettere infatti non sono catechési, ma brevi e frettolose missive esortatorie, saluti accorati e affettuosi di un pastore che si accinge a dare la vita per le sue pecorelle.

Quanto alle ricerche patristiche dell'età aurea, ci accontenteremo di segnalare per ora il lavoro di un dotto anglicano W. K. Lowther Clarke: *St. Basil the Great. A study in monasticism.* (Cambridge, University Press, 1913, 8° IX-176). È lavoro di piccola mole e di non grande interesse dal punto di vista letterario, ma che manifesta un orientamento nuovo di certi elementi della cultura anglicana riguardo al monachismo cattolico. Il lavoro del Clarke ha di fatto lo scopo di rilevare il carattere dell'ascetismo monastico a cui il grande Basilio ha dato nome e norma. L'autore espone la vita di Basilio, nato circa nel 331, cominciando dalla giovinezza e dagli studi compiuti in Cesarea sua patria (nella Cappadocia), in Costantinopoli e in Atene. Al ritorno da Atene Basilio riceve il battesimo, rifiuta l'invito di tener cattedra d'eloquenza in patria e altrove, si volge tutto alla vita spirituale e inizia in quella « solitudine Pontica » che divenne tanto famosa, una

comunità cenobitica, di cui fu ospite anche l'amico Gregorio di Nazianzo (359-360). Nel 364 viene ordinato prete da Eusebio metropolita di Cesarea di Cappadocia, proprio nell'anno in cui, con l'assunzione di Valente al trono imperiale, l'arianesimo cominciava a imperversare. Da allora Basilio dovette lasciare le solitudini e vivere una vita attiva, agitata e febbrile. Nel 370 fu assunto alla cattedra episcopale di Cesarea, e ivi durò fino al 379 (1° gennaio), cioè fino alla sua morte nella piena virilità dei suoi 50 anni, fra le cure di un governo pastorale tanto glorioso quanto difficile. Non aveva però Basilio intieramente rinunziato alle sue idealità di ascesi monastica, chè anzi, sua vita durante pose le basi di un grande cenobio in Cesarea, e continuò a dettare quegli scritti ascetici che fanno parte della raccolta (Ἀσκητικά) che è il codice spirituale del monachismo orientale nel secolo IV, e molta influenza esercitò anche in occidente attraverso alle versioni di Rufino. Il Clarke analizza il contenuto degli Ἀσκητικά basiliani, ed elogia incondizionatamente gli istituti monastici di Basilio e lo spirito che li informa, in quanto il grande vescovo e oratore tendeva a sanare il cenobitismo di certe tendenze esagerate, a contemperare l'ascesi dello spirito col lavoro del corpo, a *valorizzare* insomma il monachismo come forza attiva ed edificativa in seno alla Chiesa.

S. C.